

原罪と歴史

—キェルケゴールの場合—

阿部正雄

創世記に語られている、アダムの墮罪 Sündenfall という問題は、キェルケゴールによりその著「不安の概念」
Der Begriff Angst, übersetzt von Emanuel Hirsch ^(註)において、周知の如く、原罪の前提としての不安と、原罪の
結果としての不安という両面に、一応分けて考察せられている。そこでは罪という問題が、単に罪として捉えられて
いるのではなく、不安という問題と本質的に不可分なものとして捉えられている。

現代人の意識をもちつつ真のキリスト者たらんとし、しかもそのことにおいて実存的思惟に徹しようとしたキェル
ケゴールの深い洞察が、そこにみられる。キェルケゴールにとって不安は罪の問題に關聯していえば、二重の性格を
もっていた。不安は、罪の前提であると共にその結果であった。「罪は不安と共に出現してきた。ところがその罪が
またもや不安を携えてきたのである」(S. 52)と彼がいう所以である。

したがってキエルケゴールは、罪と不安の間に、種の円環的關係を見出ししている。しかしこの円環 *Zirkel* は、人間の主体の外に見出されるような、何か客観的な性格をもった円環ではない。それはあくまで我々の実存の根源に自覚される主体的な円環である。更にいえば、罪と不安が形作る一種のこの円環は、あくまで実存の根源深く自覚せられる主体的な円環であるが故に、それは単に円環であることに止まるものではなく、同時に、それは自ら凝縮し集約して一つの点 *Punkt* に重なり合うのである。逆にいうならば、罪と不安は実存の主体的自覚においては、本来相互に全く不可分な一体をなすものに外ならないが、同時に、それは単なる未分の一点に止まるものではなく、常に不安から罪が出現し、罪がまた不安を結果するという如き不斷の円環をなしているのである。

罪と不安が一種の円環をなしつつ同時に不可分な一体であるという、このことが、キエルケゴールによれば、精神の尖端において自覚されなければならないことであつた。なんとなればキエルケゴールにとり、精神は人間における靈的なるものと肉적なるものとの綜合であり、この靈と肉との綜合の頂点または尖端において、精神は、罪と不安とが円環にして点であり、点にして円環であるという、動的に緊張せる主体性の根源に、ふれるからである。キエルケゴールが、罪は如何なる学問によつても取扱われぬ (*S. 49*) というのも、この故であると解することも出来よう。しかも主体性のこの同じ根源が、キエルケゴールの場合、質的といわれる罪と量的規定を伴うとされる罪性との両者が、また個体と全人類との両者が、更にはまた永遠と歴史との両者が、それぞれ円環をなしつつ点であり、一つなる点でありつつ同時に円環をなしている、そのところである。思うにキエルケゴールの場合、人間は靈的なるものと肉적なるものとの綜合としての精神であるといふことは、あらゆる問題にとつての根本前提であるといつてよい。

ところで今のべた、罪と不安は一種の円環をなしつつ本来不可分な一体であるという、主体性の根源の問題を、キエルケゴールは、パウロのことば (ロマ書五・十二) にもとづいたところの「罪はひとつの罪を通じてこの世に来つ

た」Die Sünde ist durch eine Sünde in die Welt gekommen. (S. 29)という命題の中に、見出しているように思われる。この命題の中にキエルケゴールは、不安が原罪の前提であるということ、原罪の結果として不安が生ずるといふこととの、両面を読み取って行こうとする。そして先きの面においては、罪の起源や、従つて歴史の根源の問題が追求され、かつ無垢の概念が問題とされるのに対し、後の面においては、罪の連続性や歴史の展開の問題が解明され、そこでは世代や性慾の意味が考究されている。これら両面を通じ、人間は靈肉の綜合としての精神であるといふことが、その根本に前提とされていることは、さきにも述べた通りであるが、それと共に、人間はアダムをもふくめてすべて、彼自身であると共に全人類であるといふことが、前提されているのである。

註 本小論における「不安の概念」よりの引用は、主として岩波文庫本の齋藤信治訳を援用し、必要に応じ筆者が筆を加えた。記して謝意を表す。

二

キエルケゴールは、まづ原罪の前提としての不安を考察する。原罪の前提をなすのは外ならぬ不安である。もし原罪をその根源の方向に遡つて解明してゆくならば、そこにおいて不安という問題に逢着せざるをえないと彼は考へる。この点を明らかにするために、キエルケゴールは、アダムの罪は最初の罪ではあるが、それは決して分別的悟性がとかく考へる如く数量的な意味での第一の罪といふことではなく、人類すべてに通ずる原罪そのものであることを強調する。もしアダムの罪が数量的な意味での第一の罪であり、そのような意味での罪を通して人類に罪がもたらされたとするならば、アダムは空想的に人類の外に抜け出ることになり、人類もまたアダムと共に始まるのではなしに、その始源を人類の外なるアダムにもつことになるであらう。それはむしろ悟性のつくつた神話である。キエルケ

ゴールは言う。「ひとがどのように問題を提出しようとも、アダムに空想的な特殊地位が与えられるや否や、一切は混乱するのである。だからしてアダムの罪の説明は同時に原罪の説明なのである。前者を後者なしに、ないしは後者を前者なしに説明しようとすることは、なんらの意味も価値ももたない」(S. 25)と。最初の罪というのは量的規定ではなく質的規定であり、アダムは彼自身であるとともに人類なのである。したがって悟性がとかく考える如く、まづ罪性 Sündigkeit が罪 Sünde に先行し、かくて罪性を通して罪がこの世に入ってきたのではなく、むしろ罪性は罪を通してこの世に入ってきたのである。「罪はひとつの罪を通してこの世に来た」といわれる所以である。罪がもし何かを前提しているとすれば、他の何ものでもなく罪自身を前提しているというべきであろう。そこに罪は突発的であり、瞬間における質的飛躍を通してこの世に出現したといわれる所以がある。これに対し「罪性は、それが罪を通してはいりこんでくるその限りにおいてのみ、この世にある」(S. 30)のである。このように罪を通してこの世に入った罪性は、かくて量的規定を伴い、各世代を貫いて量的に進展し、罪が飛躍的であるのに対し、むしろ連続的である。

このように罪 Sünde と罪性 Sündigkeit とは、相互に不可分でありながら、その性格は区別されなければならない。また罪性がまづ先行しそれを通して罪がこの世に入ってきたと解するのは、既に思弁的非実存的な捉え方であって、逆に罪を通して初めて罪性がこの世に入って来たと解されるべきであり、この罪から罪性へという順序は、罪の主体的自覚において、決して転倒されてはならないのである。しかしながら、もしこのことをもって、アダムの最初の罪により罪性がアダム以後の人類の中に入ったと解するならば、それもまた、なお真に実存的な立場とはいえない。なんとすればアダムの最初の罪を通して罪がこの世に来たということは、単に罪性がアダムの罪を通してアダム以後の人類の中に入ったということにつきるのではなく、アダムの罪を通してアダム自身の中にも罪性が入りこんだ

ということを意味するのであるから。したがって罪と罪性とはその性質上区別され、かつ罪が罪性に先行するのであってその逆ではないとの主体的自覚における順序は転倒されてはならないのであるが、しかも同時に、罪と罪性とは、墮罪せるアダム自体においては一体不可分なのである。キェルケゴールも言う。「もしもひとが本当に鋭くかつ厳密に言い現わそうとするならば、最初の罪を通じて罪性がアダムのなかにはいりこんだと言わねばならない」(S. 30)と。むしろこのことが、罪が質的規定であり、量的連続的ではなく飛躍を通してのみこの世に入ってきたということの、真の意味でなければならぬ。ところでアダムが空想的に人類の外に抜け出ているのではなく、人類の最初の個体であると解すべきであるならば、アダムは彼自身であるとともに人類であり、彼の解明は同時に人類の解明となるのである。したがってさきにアダムについて言われたこと、即ち罪と罪性は区別され罪から罪性への順序は転倒されてはならぬと同時に両者は一体不可分であるということは、単にアダムについてのみならず、それ以後のすべての個体についても等しく言われなければならないことである。罪が質的規定であり、罪性は罪を通してはいりこんでくる限りにおいてものみこの世にあるとされる以上、このことは当然であろう。アダム以後の任意の個体もまた、アダムと同様、彼自身であるとともに人類であり、かつその各々が罪に墮ちるのも常にその個体の質的飛躍によるのであるから。

このようにアダムとその後の個体は、質的飛躍により罪に墮るという点に関しては何ら異るところはない。それは墮罪ということがあくまで個体にかかわる問題である以上当然のことと言えよう。ただ両者の異るところは、その後の個体はアダムから派生 *ablaten* されたものであり、その限りその後の個体は人類の歴史における連続性を表現しており、かつ、その罪性は一種の量的規定において動いていくという点である。すなわちアダムの最初の罪によりアダム自体においてこの世に入った罪性は、人類の罪性としてその後の個体へと連続し、かくて人類の罪性は歴史をも

つ。この罪性の歴史は各世代を貫き連続的に量的規定において進展する。ただこの場合でも各個体がこの罪性の歴史に参与するのは、あくまでその個体自身の質的飛躍によるのであることは忘れられてはならない。

ところでアダムにおいてもその後の個体においても、本質的な意味で全く等しく問題になることは、何故このような最初の罪が無垢の状態の中から突発するかという問題である。これに対しキェルケゴールは、無垢 *Unschuld* は善悪を識別する知識をもたぬ無知 *Unwissenheit* であるとす。かつかかる無知としての無垢から罪にいたる中間状態、ないしは中間規定 *Zwischenbestimmung* として「不安」の概念を提起する。「無垢は同時に不安である」ということが、無垢の深い秘密である」(S. 39)という如く、本来倫理的にのみ取扱はれるべき無垢という状態を、罪への質的飛躍という弁証法的なダイナミズムの内面から可能な限り心理学的に分析したのが不安という概念に外ならない。そしてここにおいても、人間を靈的なものと肉的なものとの綜合としての精神として捉えるという、キェルケゴールの根本的立場が前提されている。即ち如何に無垢なる状態であれ、それが外ならぬ人間の無垢である限りそれは決して動物的な野蛮性ではなく精神である。ただ無垢においては、人間は精神でありつつ未だ自覚的に精神として規定されていない夢みる精神 *träumender Geist* である。しかしそれがたとえ夢みつつあるとはいえず、もともと精神である限り、夢みる精神は、一面ではたえず靈と肉との間の関係をかき乱そうとする敵対的な力 *feindliche Macht* であると同時に、他面靈肉の関係を基礎づけようとする友好的な力 *freundliche Macht* である (S. 42) という、精神の二義的な力をひそめている。ここには不安が無垢の中に出現してくる所以がある。無垢において夢みつつある精神も、自己自身に対して不安をもっている。不安は単なる必然性ではなく一種の自由ではあるが、全き自由ではなく自己自身のうちに束縛せられた自由 *gefesselte Freiheit* (S. 48) である。また、それは自己の可能性の深淵へのぞきこみ、心惹れつつ怖れをいだき、怖れをいだきつつ心惹れている状態として、自由の眩暈 *Schwindel der*

Freiheit (S. 60)である。しかしそれは同時に無知である。ただし精神によって規定されている無知、即ち精神が自己自身の現実性を無として前に投影する、この投影された無についての無知である。そこに、ある謎にみちた言葉が与えられた。「善悪を知る樹は、汝その果を食うべからず」の禁止の命令と、「汝これを食べる日には、必ず死ぬべければなり」との審判の言葉である。かくて善悪や死の何ものであるかを知らぬ無知としての無垢のただ中に、なしうるといふ不安の可能性 *angstige Möglichkeit zu können* がよびさまされ、遂に無垢はその頂点に達し、罪へと質的に飛躍する。

三

さて次に、原罪の結果としての不安ということについて、キェルケゴールはまず次のように言う。「罪性ととも性質が措定せられた。その同じ瞬間に人類の歴史が始まる」と。

(1) 墮罪の結果、罪がこの世にき、かつ性的なものが措定された。しかしこの二つは、別個のことではなく、相互に不可分なことがらである。なんとすれば墮罪以前の無垢の状態においてアダムは動物と異り精神ではあったが、未だ夢みる精神であった。霊と肉との総合ではあったが、その総合は未だ現実的な総合ではなかった。その無垢の状態においては、アダムとエバという個体に性の区別はあったが、その区別は無知においていまだ自覚化されていなかった。さて神のことに背いて智慧の木の実をたべるといふこと、罪を措定するということは、夢みる精神が自らを「精神」として措定することであり、そしてその同じ瞬間に精神は霊と肉の総合を現実的な総合として措定するのである。しかし総合が現実的に措定されるためには、精神はまづもって総合を徹底的に分割しなければならぬ。その場合感性的なるものの極限がほかならぬ性的なものである。人間は精神が現実的となるその瞬間において始めてこの極限に到達

する。換言すれば、精神が精神として指定せられたその瞬間に性は性として指定せられる。即ち性慾が指定せられる。ここにエバの問題が介入してくる。「女性は男性よりもより感性的である」(S. 64)とキエルケゴールがいうように、エバはアダムに対し女性として感性を代表している。感性は直ちに罪性ではない。しかし感性と不安は直接的な関係に立っている。より多く感性的である時、より多く不安である。なんとすれば「もしも綜合の一方の側により多くのものが存在しているとすれば、その結果、精神が自己を指定する場合には、分裂はそれだけ深刻になるであり、そうして自由の可能性における不安は、それだけ広い活動場面をもつことになる」(S. 64)からである。かくてエバはアダムよりもより感性的であり、したがってより多くの不安をもっている。エバがより感性的でありながら深い不安をもつのは、エバがアダムと同様、本質的には精神として規定されているからである。しかしエバの感性について、また不安について語られるこの「より多く」という量的規定は、何に由来するのであるか。外でもない。それはエバがアダムより派生したものであり、かつ派生したものととしてアダムと最初の世代関係をつくるものであるからである。

派生 *Ableitung*, *Abstammung* といふことについてキエルケゴールは次のようにいう。「エバが創り出された。彼女はアダムの肋骨の一つから形づくられたのである。彼女は彼に対して出来うる限り内面的な関係に立っていたのではあるが、しかしそれはなお外面的な関係でしかなかった。アダムとエバとは単なる数的な反復 *Zahlenmäßige Wiederholung* を形成していったにすぎない」(S. 44)と。またいう。「エバは派生せられたもの *das Abgeleitete* である。たしかに彼女はアダムと同様に創られたものなのではあるが、しかし彼女は或るさきに創られたものからして創られたのである。思うに彼女はアダムと同じように無垢である。しかしそこには或る素質の予感 *eine Ahnung von einer Anlage* の如きものがあり、仁播によって指定された罪性の暗示 *eine Andeutung der Sündigkeit* の如

きものがある。この罪性は派生されたところのものである」(S. 45)と。派生とは人類の歴史における連続性の表現にほかならない。この連続性はいつも量的な規定において動いてゆくのである。エバもアダムと同様、精神によって扱われるべき一つの綜合である。ただしその綜合は派生された綜合である。派生された綜合(精神)も、かかるものとして本質的には最初のものと同様に根源的ではあるが、正に派生されたものとして、それには量的な区別が加わり、その不安には増減が伴う。エバはかく派生されたものとしてアダムよりもより感性的であり、より不安である。エバの生成とそれに伴う世代関係の措定ということの中にふくまれる不安の可能性は、精神の綜合をより深刻に分裂せしめ、その極点において精神は精神として措定せられ、感性は罪性となる。罪がこの世に来ったということと性的なものが措定されたということが相互に不可分であるということ、即ち「罪性とともに性慾が措定せられた」といわれるのは、正にここにおいてである。

(2) 罪性とともに性慾が措定せられたその同じ瞬間に、人類の歴史が始まるのである。罪の故に感性が罪性になるということは、どこまでも個体の質的飛躍によることであつた。しかし感性が罪性になつたということは、世代の歴史が措定されたということと同時にふくんでゐる。エバの生成はすでに世代関係の結果を象徴的に予描していたのである。即ちエバの生成による感性の対自化は、アダム の 墮罪に不可欠な契機をなすが、そのアダムの墮罪において、一方では、罪性がこの世に入ると共に性は性として、即ち性慾として措定せられ、他方同時にこの性の措定により夢みる精神における靈肉の綜合は対立と化し、その対自化において世代関係が措定され、歴史の始源が開かれるのである。キェルケゴールはいう、「性的なるものにおいて始めて綜合が対立として、だが同時に、すべての対立がそうであるように、課題として、措定せられるのであり、その同じ瞬間においてかかる課題の歴史が始まるのである」(S. 47)と。この歴史は、なしうるという自由の可能性の現実化したものにほかならず、この自由の可能性とその現実性

との中間規定であるものが不安、即ち、歴史の問題に關していえば、罪の結果としての不安である。「罪は不安のなかで出現してきた、ところが罪がまたもや不安を携えてきたのである」(S. 25)といわれる、その罪の携えてきた不安こそ、人類の歴史を「歴史」として始めしめる発条をなすものである。ここには単に罪の起源の問題ではなく、むしろ罪の連続性の問題、人類の歴史成立の問題がある。あたかも人類における罪性が量的規定で動いてゆくように罪の結果としての不安もまた量的に進展してゆく。即ちアダム以後の個体においても、罪そのものは、アダムの場合と同様、全く質的飛躍を通して出現してくるのではあるが、罪の結果としての不安は、その後の個体においては、アダムにおけるよりも一層反省的なものとなり、量的規定で動いてゆくのである。なんとすれば罪が携え来った不安は、新たな個体が罪への質的飛躍をなす度び毎に、人類が附加するところの量的増加を伴ってこの世に入りこんでくるからである。ただし罪は個体自身が個体としてそれを措定する時のみ、罪として措定されうるところの具体的な範疇であるのに対し、人類という概念はかかる具体的な範疇を措定するには余りに抽象的である。それ故に「人類における罪性はただ量的な近似的接近 *quantitatives sich Annähern* となるにすぎない。そしてかかる量的な近似的接近がアダムとともに始まるのである」(S. 5617)といわれる如く、人類における罪性の歴史は、如何にその量的規定が高まっても、そのこと自体によって罪の質的飛躍を明らかにすることはできない。

四

以上は、キェルケゴールの「不安の概念」における原罪の問題についての考察の、はなはだ不十分な概略である。もしこの叙述に大過がないならば、私はそこに次のような問題を見出す。即ち、キェルケゴールは、エバを、一方ではアダムと共に最初の世代を形成するものとして、同時に他方では、他の個体と共にアダムより派生したのものとして、取

扱っている。しかしそこでは必ずしもエバの位置づけと、そのもつ意味が十分に明瞭にされていないのではなからうか。(これはもとよりキエルケゴールを越えて、キリスト教そのものに内在する問題であるというべきでもあろうが、今はキエルケゴールに即して考究することとする)。しかしこのエバの意味ということは、キエルケゴールにおいては、原罪の前提としての不安とその結果としての不安という問題、罪の起源とその連続、歴史の根源とその展開という問題、を説明する上に極めて重要な点をなすものではないか。エバは明らかに二重の意味をもっている。時にアダムと一体に扱い、時にその後の個体と同等に扱わざるをえないというその二重性のもつ秘密が、究明せられなければならない。それにはまづ、アダムとエバとその後の個体という三つのカテゴリーを一応明瞭に區別しつつ、考察する必要があるのではなからうか。

(1) アダムもエバもその後の個体も、すべて神より創られたものとして、三者共に被造物である。

(2) この中アダムは最初に創られたものであるのに対し、エバもその後の個体もアダムより派生したものであり、その限り両者ともアダムより區別されなければならない。

(3) しかし、エバはこのように他の個体と同様アダムより派生したものでありつつ、アダムと共に最初の世代を形づくるものであり、世代関係そのものを成立せしめるものである。その限りエバはその後の個体と區別されなければならない。

(4) それのみならず、更により重要なことは、エバなしにはアダム自身の墮罪もありえなかつたと解される点である。

エバはアダムの墮罪そのものに不可欠な形で参与している。

右に見た如く、エバは、一方ではアダムより派生されたものとして、アダムに対し「数的反復」(S. 44)を形成し、量的規定で動く罪性の連続性の面に属すると同時に、他方では、エバなしにはアダムの墮罪はありえなかつたと

いう意味で、アダムの原罪というアダム自身の質的飛躍に不可欠な形で参与している。この、アダムからも、その後の個体からも区別されるべきエバ自体のもつ二重性は、単にエバという象徴的な存在のもつ *Zweideutlichkeit* と *Jein* のみではなく、キエルケゴールにおける原罪と不安という問題、更には原罪と歴史という問題の把握における *Zweideutlichkeit* として、より深き考察を要求するものと思われる。

この場合、まづ最初に注意されねばならぬことは、キエルケゴールの解釈に沿う限り、エバ自身もアダム及びその後の個体の場合と同様、一個の個体として、その罪はエバなる個体の質的飛躍によるということである。エバもまた本質的にはアダムと同様綜合を担える精神であり、その主体的不安の頂点において罪に墮するのである。しかしそのようなエバはアダムより派生されたものであり、その限りその後の個体と全く同様に、アダムの罪によってこの世に來った罪性の量的規定をうけ、その不安はアダムにおけるよりもより反省的であるといわねばならぬ。「エバにおける不安がアダムにおけるよりも一層反省的なものになっていることが、かかる区別（派生的と非派生的の区別）に対する表現である」（S. 67）エバはアダムより派生されたものとして既に人類の歴史の連続面に立っており、したがってその不安はアダムの原罪の結果としての不安として——アダム自身の不安と本質的には同質でありつつ——既に量的に附加された不安である。

これに対してアダムは、エバの如く既に創られたものから第二次的に派生されたものではなく、最初に創られたものとして独自の位置に立っている。「人類における罪性はただ量的な近似的接近となるにすぎない。そしてかかる量的な近似的接近がアダムとともに始まるのである。この点に、アダムが人類におけるその他の一切の個体に優先している所以のより高い意義が存している」（S. 57）アダムの罪には、それが同時に原罪であるとされるような独自性、人類における罪性の量的な近似的接近をもってしては如何にするも到達しえない質的独自性をもってしている。もしアダム

この面、即ち最初に創られたものであつて派生されたものではないという面を忠実に徹底させてゆくならば、アダムは、エバ及びその後の個体と異り、罪性における量的規定を絶しており、したがつてアダムという個体の全く純粹な意味での質的飛躍により罪に墮ちたのであつて、罪性は、彼より派生されたエバ以外の個体のみ、派生ということを通して帰属するのである、という帰結に至らざるをえないと思われる。しかしアダムの罪性をこのように解することは、アダムの墮罪によりこの世に來つた罪性は、アダムではなく、アダム以後の人類の中にのみ入つたと解することであり、かくてアダムを人類と歴史の外に空想的に抜け出さしめることになる。それはさきに二においてのべた如く、アダムの原罪の真に実存的な把握とはいえないであらう。アダムの墮罪は、それにより罪性が単にアダム以後の人類の中に入つたというのみではなく、アダム自身の中にも入つたと解する時、初めて罪の質的飛躍ということも充かな意味において理解されうるのである。しかしながらもしそうであるならば、アダムもまた罪と共に罪性をもち、従つてエバ及びその後の個体と同様に、罪性の量的規定をうけると解されなければならぬのではないか。つまり真に実存的主体的立場に立つて罪の成立の問題を把握する限り、最初に創られたものと、それより派生されたものという區別、したがつてアダムのもつ最初のものという独自性は、その意味を失はざるをえないのではないか。しかしかく断定することは、あるいは妥当を欠き、むしろ、次の如く解すべきなのであらうか。すなわちアダムは質的飛躍により罪に墮ち、同時に罪性もアダムの中に入つたものではあるが、アダムは最初に創られたものとして罪性の量的規定よりは自由であつた。罪性の量的規定をうけるのは、もつぱら派生せられたものとしてのエバ及びその後の個体なのであると。——キエルケゴールのとつた立場はこのようであつたと思われる。(そしてそれはキリスト教自身の立場にもとづいている)。そこに一方においてはアダムに対し、他方においてはその後の個体に対し、特にエバの占める特殊な位置がある。しかし「最初の罪を通じて罪性がアダムのなかにはいりこんだといわねばならない」(S. 30)と

キエルゴールがいう時、アダムのなかにはいりこんだ罪性は、罪性でありつつ量的規定より全く自由であるといいうるであろうか。量的規定より全く自由な罪性 *Sündigkeit* とは、結局罪 *Sünde* ではないのか。キエルケゴールは罪 *Sünde* と罪性 *Sündigkeit* とを区別し、前者はあくまで個体における瞬間の質的飛躍にもとづくとした。しからばそれと区別せられた罪性は、既に罪性であることにおいて常に量的規定を免れないのではないか。キエルケゴール自身により「ただ〔本書において〕主張されていることは、罪性は量的な規定において動いていくのに対して、罪はいつも個体の質的な飛躍を通じて出現し来るといふことである」(S. 45)と語られていることは、アダムの罪性の場合でも例外ではないのではないか。したがって罪と罪性を区別する限り——これは罪の主体的実存的把握のためには必要なことであつた——アダムは罪と共に罪性をもつが、最初に創られたものとして罪性の量的規定よりは自由である、そして罪性の量的規定をうけるのは派生されたものとしてのエバ以下である、とすることは、許されないのではないか。したがって最初に創られたものと派生されたものという区別は、主体的実存的立場を貫く限りは維持しえず、やはりその意味を失なはざるをえないのではないか。

註 「罪性は量的な規定において動いていく」という句は Hirsch の独訳では「罪性の歴史は……」となつてゐるが、Waller Lawrie の英訳では「罪性は……」となつてゐる。Hirsch が *diese Geschichte* と訳してゐる語は、大谷長教授の御教示によれば、デンマーク語の原文では *danne* という代名詞であつて、文法上それは Lawrie の解した如く、それに先行する *Syndigheden* (罪性) の語をうけることも出来れば、Hirsch の解した如く、*sin Historie* (その歴史) 即ち「罪性の歴史」——但し Hirsch ではこの語を単に *eine Geschichte* と訳してゐるが) をうけることも出来る。ここでは Lawrie の解釈に従ふことにした。

五

これに対し他方、エバはアダムと最初の世代、したがって世代関係そのものを形成し、かくてアダム自身の質的飛

躍による墮罪に本質的に参与しているという面をもっている。その限り、同じくアダムより派生されたものでありながら、エバはその後の個体とは全く異った位置を占めているといわねばならぬ。もしエバのもつこの面を忠実に徹底させて行けばどうなるであろうか。その後の個体は、個体としてはアダムと同様、質的飛躍によって無垢より罪に墮ちるのではあるが、そこには常に罪性の歴史へ参与するという意味がある。それに反しアダムの場合は、質的飛躍としての墮罪において、その後の個体の如く、量的に進展する罪性の歴史へ参与するのではなく、罪の措定を通して罪性の歴史そのものの発端を開くのである。ところでもしアダム自身のこのような墮罪がエバなしには成立しえなかったとするならば、エバもまたその無垢より罪への質的飛躍において、単にその後の個体の場合における如く量的に進展する罪性の歴史に参与するのではなく、アダムと同様罪性の歴史そのものの発端を開くといわなければならぬ。このことは、夢みる精神が精神として自らを措定するその時、(総合の中に眠っていた霊と肉が分割せられ、かくて)感性が感性として対自化せられ、その極限として性慾が措定せられるということを、そしてそれがエバと「世代」を形成したアダムの墮罪の実存内容であるということを、思い合せれば、首肯せられることであろう。しかしエバが、アダムとの最初の世代として、アダムの墮罪そのものについてこのような根本的な意味をもつならば、その限り、エバはアダムより派生されたものであるということによる他の個体との共通性は、ここでは消失せざるをえないのではないか。アダムが最初に創られたものとして、その質的飛躍において罪そのものを措定するのに対し、エバは、——同じく質的飛躍において罪に墮ちるのではあるが——派生されたものとして罪性の量的規定をうけるといわれる時は、アダムにおける罪への質的飛躍、即ちアダムにおける総合の徹底的分割による精神の現実的な措定と感性の罪性化とは、主として、アダム自身に内在的なる対立の極限における質的飛躍として語られている。しかしエバがより感性的な存在、その意味で感性を代表する女性としてアダムより派生せしめられ、そのエバとの世代関係を不可欠な契機としてアダ

ムの質的飛躍としての墮罪が語られる時、エバはあたかもアダム自身の内に対立する感性の対自化、他在化という意味をもっているとも言えよう。そこでの世代関係というのもアダムに内在的な対立の他在化という意味をもっている。エバはもとよりアダムに内在する感性の単なる投影ではなく、アダムに対立する一つの個体であり、派生されたものとはいえず、一個の精神である。そこに世代関係も實在性をもつてくるのである。しかしエバなしにはアダムの墮罪は成立しなかつたと解される限りでのエバの側面を徹底させる時、他の個体と同様にアダムより派生せられたという他、個体との共通性、即ち派生されたものという性格は消失せざるをえないのではないか。夢みる精神における綜合が分割され、感性の対自化による無垢の喪失、罪への飛躍に、エバが不可欠な契機として参与している限り、またそこに性慾の措定、世代の措定を通して人類の歴史そのものの発端が開かれる限り、エバは単にアダムより派生せられたものという性格を越えて、アダムと一つの対立をなしつつ本質的に同等の立場に立つものと解されなければならないであろう。すなわちアダムとエバは派生・被派生という関係を越えて、——したがってエバはアダムの「数的反復」であるということを超えて——世代関係という一種の対等の立場における一つの対立を形成するのではないか。靈肉の綜合としての精神が眞に綜合として措定されるためには、単にアダムからエバが派生されたという一方向的な関係に立つ世代関係ではなく、少くともかかる派生・被派生の関係を越えた限りでの対等な対立と相即の関係に立つ世代関係が、成り立たなければならぬのではないか。

しかしかく言うことは、二においてのべたキエルケゴールの立場、即ち罪と罪性は相互に不可分ではあるが罪から罪性へという方向は転倒されてはならないというキエルケゴールの実存の立場に反するであろう。しかしながら罪と罪性は相互に不可分ではあるが罪から罪性への方向は動かせないということは、次のこと、即ちアダムとエバは最初の世代ではあるが、アダムからエバが派生されたのであって、その間の派生・被派生の関係は動かせぬということ、

もともと決して別のことがらではない。キエルケゴールの場合、歴史の根源とその展開ということとは、この、罪と罪性とは相互に不可分でありつつ罪から罪性への方向は転倒されてはならぬという立場の上に基礎づけられている。しかしこのようにして、歴史の根源とその展開を基礎づける根拠となっている罪から罪性へとという方向が、罪の主體的自覚の中において転倒されてはならぬということ自体が、上述のエバの立場のもつ *Zweideutlichkeit* を生ぜしめる所以ではないか。エバの立場のもつ二義性のそれぞれの一面を忠実に徹底させていく時、他の面が消失せざるをえない。そのことは、エバの立場のもつ二義性がある種の不徹底をはらんでいて、真にダイナミックな二義性になっていないためではないか。そして外ならぬこのことは、罪から罪性への方向、アダムからエバへの方向が、転倒されてはならぬとするその立場自体の中に、その原因が伏在しているように思われる。

六

キエルケゴールは、アダムの最初の罪は罪そのものであり、したがってそれはあくまで質的規定であるとした。罪をこのように把握することによって彼は、アダムの最初の罪とその後、個体の最初の罪を異質的に考え、かくてアダムを空想的に人類の外に抜け出さしめる一部の伝統的教義学を一方ではしりぞけ、同時に他方では最初の罪（第一の罪）を数的な一つの罪と解し、さながら罪性が可能性として現実の罪に先行するかの如く思惟する悟性の神話をきびしくしりぞけた。罪はあくまで質の問題であって、如何なる意味においても量的な問題ではない。そこからしてキエルケゴールは、第一に、アダムの最初の罪は同時に全人類にわたる原罪そのものであることを明らかにした。「最初のもものが質を規定する。アダムはいまや罪を自己自身のうちに措定するのであるが、しかしまた人類に対してもそうするのである」(S. 56) 更に第二にキエルケゴールは最初に創られたもの・アダムのみならず、アダムより派生

せられたその後のすべての個体も、ひとしく個体の質的飛躍を通して罪に墮ちることを明らかにした。「無垢は咎によつてのみ失われるのである。いかなる人間も本質的にはアダムと同様の仕方ですそれを失うのである」(S. 34) としてキェルケゴールの場合、これらのことは、「アダムは彼自身であるとともに人類なのである。それ故にアダムの解明は同時に人類の解明であり、またその逆でもある」(S. 26) ということの上でいわれているのである。彼はいう。「このこと〔アダムの罪の説明は同時に原罪の説明であるということ〕の最深の根柢は、人間は個体であり、そしてそのようなものとして人間は同時に彼自身であるとともに全人類であり、従つて全人類が個体に参与してるとともに個体も全人類に参与しているということの中にひそんでいる」(S. 25)と。——アダムは最初に創られたものではあるが、一部の伝統的教義学が解した如く、人類の外に空想的に抜け出ているのではなく、またアダムの罪は最初の罪ではあるが、その後の個体は、悟性の神話が考えた如く、アダムの罪の結果としての罪性によつてではなく、アダムと全く同様にその個体の質的飛躍によつて罪に墮ちるのである。罪は突発的であり、飛躍を通じてこの世に登場してくる。その点に関しては、アダムと最後の個体、即ち人類との間には、何らの質的相違はない。いな、キェルケゴールが「アダムの解明は同時に人類の解明であり、またその逆でもある。und umgekehrt」(S. 26) という如く、アダムと人類との間には交互循環的な相即関係がある。これがキェルケゴールにより明らかにせられた「罪は質的規定である」ということの意味であらう。

しかし、もしアダムと人類(その後の個体)とが「罪」に関しては全く相違がなく、しかも、両者の間に交互循環的な相即性が成り立つというならば、アダムが最初に創られたものであり、アダムの罪は最初の罪であるということは、キェルケゴールの場合、如何なる意味をもちうるのか。「罪は質的規定である」という立場に徹底する限り、既に先きに別の仕方でも論じた如く、アダムにおける「最初」ということは消失せざるをえない。しかしキェルケゴールの場合、

アダムにおけるこの「最初」ということは、「罪」と區別せられた「罪性」という問題、したがって罪性の連続性とその量的規定、世代関係と人類の歴史という問題にむすびあつていたのであつた。アダムの罪により罪性がこの世に入った。アダム以後の個体はこの罪性の故に罪に隨ちるのではなく——もしそのように解するならば一部の伝統的教義学や、又は悟性の神話と同様の誤りを犯すことになる——アダムと全く同様に、その個体の質的飛躍によつて罪に隨ちるのではあるが、アダムと異なり、自らの隨罪を通して、罪性の連続性に参与し、かくて罪性の量的規定をうけるのである。その後の個体の罪は、アダムと質的には同一ではあるが量的には異なるのである。そこに人類の「歴史」成立の根拠がある。人類の罪は本質的にはアダムの最初の罪と共に措定されるのではあるが、その罪にもとづきこの世に入った罪性は、量的規定で動いてゆき、人類の歴史を形成してゆく。したがつてこの際、罪性から罪へではなく、罪から罪性へという方向は、罪を質的規定とする限り——それはいうまでもなく正しいことである——動かすことは出来ない。同様にここでは質が量に優先し、永遠が歴史に優先する。したがつて量から質へではなく質から量への方向が、また歴史から永遠へではなく永遠から歴史への方向は、動せないときとされている如くである。

アダムが「最初」に創られたものであるということは、アダムは本質的に人類と同一ではあるが、人類（その後の個体）に優先していることを意味している。そこには一方向的にアダムから人類へという方向づけが含蓄されていて、人類からアダムへという逆方向は介入しえない。このことは人類の歴史の成立ということを基礎づけるためには不可欠なことと考えられる。しかし「罪」に関しては、その後の個体、即ち人類と全く同質的であり、交互循環的な相即性さえ有するアダムは、如何なる根拠において、同時に人類に対し一方向的に優先し「最初」につくられたものでありうるのか。質的規定としての罪は、アダムにおいて、如何なる意味において量的規定を伴う罪性につながるのか。個体における突発と飛躍による以外にこの世に出現せぬ罪が、如何にして人類の歴史における罪性の連続性を

基礎づけるのか。これらの問いが改めて問われなければならない。もとよりキエルケゴールの場合、罪と罪性が、質的規定と量的規定が、個体と人類が、単に二元的に分けられていたのではない。かく二元的に分けることによる誤りを犯したものが、伝統的な一部の教義学であり、悟性の立場であった。この誤りをきびしくしりぞけたキエルケゴールは「すべての個体は彼自身であるとともに全人類である」という「人間の実存の本質的規定」(S. 26)を最深の根拠として、罪と罪性、質と量、永遠と歴史、の問題を捉えようとしたのである。この前提はあくまで見失われてはならない。直前においてアダムについて問われたいくつかの問いも、もとよりこの前提をふまえての問いである。それらの問いは次のようにいかえてもよい。「すべての個体は彼自身であるとともに全人類である。従って全人類が個体に参与しているとともに個体も全人類に参与しているのである」という「人間の実存の本質的規定」を最深の根拠とする時、如何にして最初の個体・アダムは、全人類に優先し、量的規定を伴って進展する人類の罪性の歴史を展開せしめるのであるか。キエルケゴールの、そしてその根拠にあるキリスト教の、この問いに対する答えは、「エバ」であり、アダムとエバによる「最初の世代」ということにあるであろう。正に「エバ」こそが、さきの「最深の根拠」の上にありつつ罪性の量的進展を基礎づけ、人類の歴史の展開を可能にするのである。同時に全人類であるといわれる「すべての個体」の中にあつて、アダムなる一個体があくまで最初の個体であるとされる所以も、エバとの最初の世代の措定ということ抜きにしては、理解することは出来ない。エバこそが、前述の「最深の根拠」——ここでは個体と人類が、質的規定と量的規定が、罪と罪性とが、交互循環的に相即せしめられている——に立ちつつ、なお、個体から人類へ、質から量へ、罪から罪性へという、歴史成立のためには逆転せしめることの出来ぬ方向を基礎づける仲介点に立つものである。ここにエバの秘密がある。キエルケゴールの場合、罪の主體的把握の根拠をなす上述の「人間の実存の本質的規定」に立脚しつつ、なお残る個体と人類、罪と罪性、質と量、の二元性を脱却せしめ

るものが、エバであり、さきの問題にしたエバのもつ *Zweideutigkeit* であつた。

七

しかし「エバ」、そしてアダムとエバによる「最初の世代」は、果して罪をあくまで質的規定として捉えるための、前述の「人間の実存の本質的規定」をば貫徹するに堪えうるものであるうか。それは上来の考察のほぼ明らかにした所である。今はそのことを多少異つた角度から考察して論議をすすめたい。エバはアダムより派生された個体でありつつ、アダムと最初の世代を措定し、アダムの墮罪に不可欠な契機をなしていた。したがって、そこでの問題の焦点は、単に派生されたものということでもなく、又単に世代関係ということでもなく、「最初の世代」ということ、即ちおよそ世代関係そのものを措定する「最初の世代」ということ、にあると思われる。なんとすれば「最初の世代」という時、エバは派生されたものでありつつ罪性の歴史を開く発端に立っており、その意味において人類の一員でありつつ他の派生された個体を超えている。またそこにおけるアダムは最初に創られたものでありつつ自らより派生された個体・エバと相対的な世代関係にあり、その意味で歴史の発端に立ちつつ既に歴史の連続面に参与している。したがって「最初の世代」を形成するものとしてのアダムもエバもそれぞれ一種の二重性をもっており、かつ両者は世代として、或る同一次元に立つての相対性ないし交互性をもっている。しかしそこでの相対性ないし交互性は、男派生・被派生という方向を内にふくんだ相対性であり、交互性である。エバは世代を構成する一個の個体として、男性なるアダムに対する女性を象徴する個体であるが、アダムより派生せられたものとして、アダムの内に対立する感性の対自化、他在化と解しうる側面をもっている。アダムの墮罪において靈肉の綜合としての精神は、その分割の極限において現実的な精神として措定されるが、そこにおいてエバは、アダムと共に対立と綜合の両極をなしつつ、ア

ダムの外にあると同時に内にある。しかし、この対立と綜合の両極をなしつつ、アダムが、エバの外にあると同時に内にあるとはいえない。これがアダムとエバの構成する「最初の世代」のもつ二義性の構造である。

しかしこの二義性は不徹底たるを免れないのではないか。真にダイナミックな二義性とはいえないのではないか。「罪」をあくまで質的に把握するためのかの「人間的実存の本質的規定」を貫徹するためには、アダムとエバの構成する「世代関係」は完全な交互性に貫かれなければならない。そのためにはアダムからエバへという一方向的な派生・被派生の関係そのものが止揚されなければならない。すなわちアダムからエバへという方向と同時に、エバからアダムへという方向が成り立たなければならない。それは世代関係においてアダムとエバにより象徴される男性と女性を全く同等に把握することである。しかし男性と女性を全く同等に把握する立場とは、両性の区別そのものを越えた立場であり、したがって「世代関係」そのものを越えた立場ではないのか。アダムとエバの間の派生・被派生の関係を止揚するとは、正にこのことを意味する。まことに「すべての個体は彼自身であるとともに全人類である。したがって全人類が個体に参与しているとともに個体も全人類に参与しているのである」という個体と全人類の徹底した交互性、交互循環的な相即性に立脚しようとする限り、如何に世代関係を構成する男性と女性の間に対等性と交互性が成り立っていくとも、二つの個体による「世代関係」そのものが越えられなければならない。したがって当然「最初の世代」が、更には一切の意味での「最初」が、越えられなければならないであろう。このことは果して何を意味するであろうか。それは「個体は彼自身であるとともに全人類である」ということが、個体の質的飛躍としての罪についてのみならず、キエルケゴールにより量的規定を伴うといわれる罪性についても、したがって個体の歴史への参与についても、いわれなければならない、——単に質の面についてのみならず、量の面についてもいわれなければならない、ということである。もし個体の個体たる所以が、したがって個体の主体的自覚が、あくまで質的規定であり、突

発的であり、飛躍を通してのみ成立するものであるならば、このことは当然要求されなければならないことである。しかし個体の歴史への参与についても、即ち歴史の連続性の面についても、したがっておよそ量の面についても、「個体は彼自身であるとともに全人類である」ということがいわれなければならないとすると、そこでは、歴史の発端・「最初」ということも、歴史の終り・「終末」ということも、共に止揚されなければならないであろう。又同時に質と量との区別そのものが、したがって質から量へという方向自体が、止揚されなければならないであろう。したがってその場合、歴史に如何なる始めもなく、無始無終であり、個体は彼自身であるとともに、空間的意味においてのみならず時間的な意味においても、即ち絶対的な意味において、全人類であるのである。ここに至って初めてキェルケゴールのいう「すべての個体は彼自身であるとともに全人類である。したがって全人類が個体に参与しているとともに個体も全人類に参与しているのである」という「罪」の質的規定のための最深の根拠たる「人間の実存の本質的規定」は、完全に貫徹せられるであろう。しかしこれは徹底した一即一切、一切即一を主張する仏教的な立場であるといえないであろうか。キェルケゴールの求める個体と全人類が真に相互に参与しうるような「人間の実存の本質的規定」は、キェルケゴールの如き立場にはなく、むしろ仏教の立場に見出されるのではあるまいか。

原 罪 と 歴 史

しかしここに新たな問題が必然的に生起する。キェルケゴールの場合、前記の如き「人間の実存の本質的規定」が「最深の根拠」であるとされたのは、「罪」という問題について、より詳しくは「アダムの罪の説明は同時に原罪の説明である」ということについて、であった。しかし既に述の如くこの「人間の実存の本質的規定」を、罪の問題についてのみならず罪性の面にも、従って歴史の発端の問題についてのみならず歴史の連続性の面にも、適用することにより貫徹せしめる時、そこに見出される最も徹底した立場は、キェルケゴールを越えて仏教的な立場に至ると思惟されるのであるが、同時にその時、キェルケゴールの問題の出発点であった「罪」そのものが止揚されてしまうのではな

いか。なんとなれば前述の如く「人間の実存の本質的規定」が罪の問題についてのみならず、罪性の面にも等しく適用せられる時、罪と罪性の区別、従つて罪から罪性へという主体的自覚における方向が止揚せられるが、そのことは結局するところ「罪」の問題そのものを雲散霧消せしめると解されるからである。ほぼ同様のことは「歴史」についても、但しキェルケゴールの意味での、したがつてその根柢にあるキリスト教的な意味での歴史についても、いいうるであろう。しかしキェルケゴールのいう「罪なくして性慾はなく、性慾なくして歴史はない」という如き問題は、さきの一即一切、一切即一という仏教的立場においては如何に解決されるのであるか。キェルケゴールの場合、罪の問題の根柢には靈と肉の綜合としての精神が前提されていた。したがつてそこには靈と肉の二元が前提されていたといつてもよい。そこから罪の問題も、性慾の問題も、歴史の問題も、生起してきたのである。これらの問題の線にそう限り、エバのもつ二義性にも一つの必然性があったのである。これに対し、個体と全人類の相即関係を質と量の両面にわたりひとしく徹底せしめることにより、一切の二元性をこえた前記の仏教的立場は、このような、精神における靈肉の二元を前提とするところより生ずる問題をばどのようにつつみ、どのように越えうるのであるか。それは最早この小論の課題を越え、新たな考察を要求する問題といわなければならない。

附記 この小論は、本誌編輯部より求められるまま、昨年日本宗教学会の席上で一部発表した草稿に加筆したものである。但し理解の未熟と身辺の多忙の爲め、すべての点において甚々意にみたないものではあるが、締切期日をはるかに超過したので、不備のまま発表することにした。後日の改稿を期し、編輯部並びに読者諸賢の御寛恕を乞う次第である。

Meister Eckhart に於ける「神と人間との一」

第一章「合一」

第二章「一」なる神

上 田 閑 照

「神と私、私達は一である」(“Got und ich wir sint ein”)、これがエックハルトの全説教を通じての唯一のテーマである。エックハルトは然し神と人間との「一」をどのようなものとして把えていたか。本来不可説とされるこの「一」を、言葉への苦闘の中で殆ど無数のヴァリエーションを以て説くエックハルトの説教の内に、二種類の教説を区別することが出来る。ひとつは、魂の内への神の子の「誕生」と言う教であり、他は、魂が神を「突破」し神の奥底である無相の純一に徹底すると言う教である。この誕生モチーフによる教説と突破モチーフによる教説との間には、種々不統一が見られる。例えば、前者を導くものは正統的三一神観であり、後者は、三一神観を否定するような超絶的な「一」としての神の見方に導かれている。前者では魂の絶対的受動性が説かれるのに対して、後者では、魂の激しい能動性が説かれる。前者では神との合一が言われるのに対して、後者では、合一ではなくて「一との一」であると言われる。前者ではエックハルトは、「神は私を神の独り子として生んだ」と言い、後者では「私は神でも

なく被造物でもない」という。而も屢々、一つの説教の内で両者がからみ合つて首尾一貫を欠いている。この小論は、神と人間との一に関して、誕生モテーフによる教説と突破モテーフによる説教との内的連関を探り、それによつて、エックハルトの神秘主義の根本性格を規定しようとする一つの試みである。

註 エクハルトからの引用略符

○ケイン語関係

- DW Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Herausgegeben von Josef Quint im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936 ff., Band I.
- Pf. Franz Pfeiffer : Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Band 2 : Meister Eckhart, Leipzig 1857. Neudruck Göttingen 1924 (本文をケインの左記による校訂を従つて讀む)。Josef Quint : Die Ueberlieferung der Deutschen Predigten Meister Eckharts, Bonn 1932)
- Q. Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. München 1955.
- BGT Meister Eckeharts Buch des göttlichen Trostung und Von dem edlen Menschen (Liber Benedictus), neu herausgegeben von Josef Quint, Berlin 1952
- RDU Die rede der underscheidung. DW Band V, S. 137-376, Stuttgart 1962.
- Abg. Eduard Schaefler : Meister Eckeharts Traktat von abegeseidenheit, Untersuchung und Textneuausgabe, Bonn 1955
- ケイン語関係
- RS August Daniel : Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. XXIII, Heft 5.)
- エックハルトのケイン語著作のケイン語訳をケインのケイン語訳による。
- Meister Eckhart. Die Lateinischen Werke. Herausgegeben von Josef Koch u. a. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart 1936 ff.

- I. Gen Expositio libri Genesis (LW Bd. I)
II. Gen Liber Paraboliarum Genesis (LW Bd. II)
Exod. Expositio libri Exodi (LW Bd. II)
Eccli. Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24 (LW Bd. II)
Sap. Expositio libri Sapientiae (LW. Bd. II)
Ioh. Expositio sancti Evangelij secundum Iohannem (LW Bd. III)
Serm. Sermones (LW Bd. IV)
- 尚エックハルト解釈には、ドイツ話説教とラテン語著作との関係と比重をどう見るかと云ふ基礎問題があるが、今はそれに触れない。ただ筆者としては左記に表明されてゐる如き立場に従つてゐる。
- Erich Seeberg : Meister Eckhart, Tübingen 1934. S. 5
Karl Heussi : Meister Eckhart, in "Studien der Luther-Akademie", Neue Folge/Heft 1, Berlin 1953 S. 26
Josef Koch : Sinn und Struktur der Schriftauslegungen, in "Meister Eckhart, der Prediger", Freiburg 1960, S. 73-107

第一章「合一」——魂に於ける神の子の誕生

先づ、誕生モチーフによる教説の場合、神と人間との一がどのように把握されているか。典型的なテキストとして DW 109, 110 の叙述を選んで見てみよう。

その一節は、(1)「父なる神が永遠性の内で（即ち神自身の内で）自己自身と等同なるものとして子を生む……。子はその本性に於て父と同一なるものである」という全く正統常規の三一神論（Trinitätslehre）に従つた神的生命の自己内展開（generatio, gelnern）の提示で始められる。然し三一神論を展開するためではない。

(2) 直ちに転調して、「父は子なる神を私の魂の内⁽²⁾で（in meiner sêle）生んだのである」。即ち魂が、神の「自己内」の三一的生命の現場とされるのである。それは同時に魂が、三一的生命の本来の場である神の自己内に摂入される事

である。以上(1)(2)の順序の如く、エックハルトが三一神論の諸定式を提示する時殆どの場合、その定式に従って、神の自己内の三一的関係をそのまま神と魂との間で展開するためである。⁽³⁾

(3) 続いて、誕生モチーフによる教説の核心——それは既に(2)のうちに含まれてはいたが——の表明的な確認が行はれる。即ち、「父なる神はその子を、永遠性の内に生むのと正に同一の仕方で、魂の内に生む。他の仕方ではない。いやが応でも神はそうせずにはおれないのである」⁽⁴⁾。当然のこと、この言葉は、エックハルトに対する異端審問委員会できりあげられた。それに対してエックハルトは、「一」なる神の内には別他という事はない(nee aliud nec aliter)、従って神が、私の内で、神の自己内に生む第二人格としての子なる神と別なる子を生む事はなく、又別な仕方で生む事もない、と弁論する(RS. S. 53, 54)。同じ二つの事が注意されねばならぬ。(a)「一」なる神においては、神の自己内に生む事と魂の内に生む事とは一つの generation である。こうして、神の「自己内」と「神と魂との間」とは完全に相重なる。魂は神の自己内に摂入され、「神と魂との関係」は神の自己内の事として生起し、それは神的生命の三一的律動そのものと見られる。この事が、本文引用の最後の“Er muss es tun”によくあらはれている。神のこの“müssen”はエックハルトが好んで用いる語法の一つであるが、神が「せずにはおれない」根拠は神の Natur にある。「神の Natur が神をそれく強ふ」(“Shn nature twinget in dar zuo” pf 231, 12)。即ちこの“müssen”は、神の内的 Natur の生命的律動の一種の必然性——エックハルトは屢々この必然性を物理的的自然における自然必然を以って説明する、「水の低きにつかざるを得ない如くに」——を表わす。従って、「神は自己内に生むと同じ仕方であらう魂の中に子を生まないではやまない」と言われる時、神を内から動かす必然性の圏内即ち神の Natur の内の魂が包まれることが言われているのである。魂は神の Natur の圏内である。ここでは既に恩籠による常規の神関係がふみこえられている。魂は最早恩籠を与えられ恩籠を以ってではなく、神の内で神として働く

(nicht weiter mit der Gnade, sondern göttlich in Gott; Q 407, 7)。その下にエックハルトは「神の Natur の全權による」恩寵の成就即自然消滅」(volbrächte gnade, consumatio gratiae 即 Entgeiten der Gnade) である⁽⁵⁾ (vgl. z. B. RDU S. 283; Q 402, 21f; Q 406, 26f; Q 407, 5 f.)。エックハルトは屢々恩寵による神關係との區別を対比的にはっきりつけようの「müssen」を用いよう (vgl. z. B, P6. 231, 13f.; P6. 60, 16f.)。例えば「Gott liebt mich」や「Gott muss mich lieben」を對比させる。前者は恩寵による人格的な愛の關係をあらわす。後者は、前者のもう一つ底にある關係、愛の発現して来る「もと」(愛の根拠)迄開いて神が私を授入し、愛さずにはやまない Natur を出し尽して神が私を包む所の「いわば」*“gottnatürlich”* な (即ち、神にとって「意志を超えた」*“obe dem willen; non voluntate, sed naturaliter—常規の三一神論ではただ神の自己内の generatio についてのみこうい得る*) 關係であり、その關係の中では私は神の Natur の内的律動の一環になっている。(b)「神はその子を、神の自己内に生むと同一の仕方、魂の内に生む」、あるいは、「神は一なる故に、神がその自己内に生む」と、魂の内に生むとは別ではない」といわれたが、その場合、「神と魂との關係」がいつも神の方から見られていることに注意しなければならない。即ち神の三一的生命及び神の「一」の方から「神と魂の關係」が催起せしめられている。そのことは、今テキストとして取上げている DW 109 の一節の構成においても、既に(1)と(2)の順序が示す如く、明らかである。これはエックハルトの思惟における *theozentrisch* な性格といわれるが、それはエックハルトが、神のみの能動からひきおこされた「神と魂との關係」の只中で、即ち自らその關係のうちで神の「ひとり働き」に生かされつつ、その關係を考えるからである。「神と私」とエックハルトが繰返し語る所以である。「神と私」との關係を、その際の神の「ひとり働き」にふさわしく神の方から見るということがエックハルトの立場になっている。ということは、私の方から見る私の立場がエックハルトにおいて徹底的に滅せられているということであ

る。神のみ能動する「神と魂との關係」においては魂は徹底的に自己を無にして——^(c)離脱 (abgescheidenheit) —— 神の能動を受動し納受するのみである。魂が自己を無にすることが魂の内への神の子の誕生のために不可欠とされる。即ち魂の無が神への受容性なのである。そこには「絶対能動と絶対受動との合一」という考え方が基礎になっている。「能動と受動とはその本質から相互に合一を求む」(Activum et passivum se ipsa per essentiam mutuo generant uniri; Ioh. n. 146 vgl. Ioh. n. 181, 107; Sermon. n. 117) 合一 (unio) とはこの場合「一つの同じ有 (idem esse) の全き授受である。与える能動の側にあるものがそのまま全て、受動の側に移される。そこには一方は与え他方は受けるという態 (modus) の違いだけであつて (active in deo, passive in anima) 与える側に有るものと受ける側で納受されて有るものとは一 (unum idem) である。そういうことが可能になるには、納受する側が一切自己のものをもたぬ無における純粹受動 (pura passio) でなければならぬ。エックハルトは「唯能動」と「純受動」とのこの合一を、哲学的には、有の原理である形相 (forma) と形相を納受することによって有になる質料 (materia) との關係で説き、又暗示としては、それ自身色を持たぬ故に色を納受し色と一つになる眼を屢々あげつづる (vgl. BgT S. 26; Ioh. n. 100)°。このようにエックハルトは誕生モチーフによる教説では、与えること無尽なる (unmêzic an dem gebenne) 神と、無において受けること無尽なる (unmêzic an dem empfâhenne) 魂との、能動 (wirken) と受動 (îden) との合一を説くのである。以上 (a) (b) は表裏一体の事柄である。自己を無にした離脱せる魂の内に、神は、神の自己内に生むのと同いの子、即ち子なる神を生み、それによって魂は神の三一的自己内に挿入せられるのである。それは、死に切った魂を、神の生命を以って神の生命として復活せしめることである。

(4) テキストに戻る。第(3)分節迄で一応の窮極を得た「神と魂との合一」が、もう一度更めて始めから反復される。その際エックハルトの語法に特有な「Steigerung」が用いられる。それは、前述せることの単なる繰返しや纏め

ではない。それ迄の三つの分節では、神学の定式や哲学の説明原理をまだどこか頭の中で考えている如きあり方で、一段一段確めながら登って行ったのに対して、今度はその段々を、神との合一に向うエックハルトの魂の疾風のリスムそのままに一气呵成に騰登して行く。言句は極度に簡潔であり、一句は一句と高まって行く。「父は休みなく子を生む。私は更にいう。父は私を子として、同じ子として生む。私は更にいう。父は私を子として生むのみでない、なほ以上である、父は私を父自身として、父自身を私として、私を父の本質、父の本性として生むのである」。(67) こうしてエックハルトは「魂の内への神の子の誕生」という出来事の内で一気呵成に父の *wesen* (*essentia*) と *nature* (*naturae*) 迄のぼりつめて行くのであるが、この語法上の *Steigerung* は、エックハルトを弁護するためにも又否定するためにも往々解せられる如き説教における熱烈からくる単なるレトリックと見られてはならない。説教における熱烈のために神学的規制を忘れた過激ではない。(68) この *Steigerung* はエックハルトにとっては事柄自体のうちに基礎づけられている。それは、思弁的に明確に自覚された動性、神と魂との一そのものの動性から要求されてくる。そしてこの動性を主導するのは、神の「一」性である。即ち神の「一」に基づけられた二重の「一」(魂と子なる神との「一」と「子なる神と父なる神との「一」)が、「魂の内における神の子の誕生」を説く場合、必然的に *Steigerung* を要求するのである。第一の、「魂と子なる神との「一」については、既に第三分節で述べた。その場合もそうであったが、又今の *Steigerung* の分節の直後にもう一度繰返えされるように、その一はあく迄神の方から神の「一」によって基礎づけられる。「神のなす所は一なる故に (*alles was got würet, das ist ein; Quidquid deus operatur, hoc est unum*)、如何なる区別もなく神は私を神の独り子として生むのである」。かくして魂は神の自己内の第二神格、子なる神にあげられる。更に、第二の一、即ち父なる神と子なる神との一によって魂は父の本質の内においてあげられるのである。この父と子との一、即ち父と子とは *essentia* (*wessn*) と *natura* (*nature*) を一つにする⁽⁶⁹⁾、あるいは、子な

る神は父なる神から生れた——父から数的に一なる有 (*idem esse numero*) を与えられた——ものとして、父の「もう一つの自己」(*Pater alius, alterum se, ein anderes Selbst*)、第二の自己であること、これは勿論正統常規の三一神論の説く所であり、その限りエックハルトは常規の三一神論を遵奉しているように見える。⁽⁹⁾然し三一神論に關わる問題についてのエックハルトの言葉を通覽するとそこに著しい偏向がある(三一神論の神と魂との間への適用は別としても)。即ち、*una natura (una essentia) et tres personae* に於いて、三にして一、一にして三 (*unitas in trinitate, trinitas in unitate*) という両面の均衡に常規の三一神論が成立っているに對して、エックハルトは、「三が一である」という一面にのみ集中して、一の三への展開及び父、子、聖靈の三神格それぞれの神的屬性その他に殆ど關心を示さないことである。「父が子を生む」ということもエックハルトにとっては、「一」の展開ではなくて、子は父と一つであるとして直ちに「一」に還ることであつた。⁽¹¹⁾しかも「三が一である」というその「一」の把え方は次第に高揚し、やがて三が許されなくなる方向を予感せしめる。「三神格は一である、Natur を一つにしている故に」、という所から、「三神格は一 (*unum*) である、神は一なる故に (*deus est unum*) 」とエックハルトが進む時、そこでは、三神格の一の原理が神の「一」自体に置かれ、既に「一は三である」という方向への退路は原理的に断たれている。例えば *Ioh. n. 342* では、一切の差別を含まぬ一を原理として立てた上で、「この故に三神格は端的に、一である (*simpliciter unum et absolute*) 」といわれている。このように「一」に偏向した三一神論がエックハルトを何処へ導いて行くか、第二章で見るとであろう。いづれにしても、「三神格は一である」といわれる時、エックハルトはその「一」である所のみを見る。以上三重の「一」によって、語法における *Steigerung* は、エックハルトにとつては事柄そのものの表現に他ならないのである。テキストにおける *Steigerung* の勢には「一」に向う一種の無限性、「上に向つて開かれた」(*nach oben offen, R. Otto*) 無限の動向が既に感じられる。それは、「父と子との

「一」に基く神との合一を更に超えて行こうとするかの如くである。

(5) テキストは然し、三一神論の言葉で語られ得る限りが尽された所で *Steigerung* はおさまり、「父—子—聖霊」の公式を以って「神と私」との間を総括しつつ、到達された(父と、子なる私との)「一つの生命、一つの有、一つの働き」(*ein Leben und ein Wesen und ein Werk*)を確証し、最後に又「神の働きは一なる故に、私を如何なる区別もなく第二人格と一つの神の子として生む」ことを殆ど同じ言葉で二度繰返して一節を終るのである。

以上、説教のテキストに即してエックハルトの説く「魂の内への神の子の誕生」の概要を見てみた。要項は、(1)三一神論による神の自己内 *generatio* をそのまま、全面的に神と魂との間に見たこと。(2)このことは又逆に三一神論にはね返って、エックハルトの三一神論に特に動的な性格を与えている。(3)而もその際、エックハルトの三一神論が「一」への偏向をもっていたことによって、魂の内に神が子即ち子なる神を生みそれによって魂が神の子とせられる合一は、所謂「基督」神秘主義の枠を超え——基督が合一の対象ではなく、魂は父と一つであることによって基督と同じ神の子なる故——、更に又謂所神の本性への *participatio* (*Teilnehmen*) による「神」神秘主義の枠をも超えている——*generatio* によって「一」なる神から魂に与えられるものは神の部分ではなくて、神の *essentia* と *natura* における全体なる故。(3)このように合一があく迄神の方から神の自己内の三一的動性と「一」性によって基礎づけられているのは、神と魂との関係においては、神のみが能動であるからである。従って魂は神の能動に対して純粹な受動でなければならぬ。神と魂との合一は、一体を、神は“*gebären*”として能動し、魂は“*geboren werden*”として受動するということである。而も、宛も子が生まれる時そうであるように、受動する者自体もその受動によって生れる如き純粹な受動でなければならぬ。即ち自己を徹底的に無にした受動において神を受取り、神の有が自己の有になるといふ合一である。合一といわれても従って私の *Person* と神の *Person* との融合をエックハルトが考えてい

るのではない。我を滅却し私の Person を放却した私の内に、神が、神の子、即ち子なる神としての神の Person を送り（贈り）込み、神の Person が私の新たな Person となるのである。これは私という人間における主体の交替と
いっていい。「旧時の人を改める」事である。

「神が私の内に神の子を生み、それによって私を子なる神として神の内にあげる」といわれた。単なるレトリックとしてではなくエックハルトの言葉通受取する場合、ここでエックハルト解釈は大きな問題にぶつかる。第一に、エックハルトのいう所がそうであっても、そのように神の自己内三一的動性をそのまま神と魂との間に全面的に適用したのは、神学的に概念の濫用であり混乱ではないか、という問題である。⁽¹⁴⁾ 神の自己内の子なる神と、神との合一によって神の子とされた魂との間の区別を神学的に規制するスコラ（14）の概念は多い。例えば *imago dei* と *ab imaginem dei*, *filius per naturam* (*von nature*) と *filius per gratiam* (*von gnaden*) の如き区別、あるいは *participatio* (分有) や *analagice* (類比的に) という概念による制限等。エックハルトもこれ等の概念的区別や神学的規制はつきり知っていた。ラテン語著作においては勿論、ドイツ語説教においても屢々このような区別や制限の概念があらわれてくる。⁽¹⁵⁾ ただエックハルトの場合は、この区別や制限はむしろ出発点、而も出発点で与えられた問題——神学的且つ実存的問題であって、その区別や制限の克服——あく迄神の方からのみ催起せしめられて——が本来の関心事であった。⁽¹⁶⁾ この論文では立入ることが出来ないが簡単に触れておくならば、先づ *imago* に関しては、神の似像としての魂の内へ神が神の *wesen* と *nature* とを注ぎ入れることによって魂を神の *imago* として成就する——単に写すのではなく神の有をリアルに移し入れると云われる (DW 266; pf. 11, 85.; pf 315, 32f.; Joh. n. 119)。⁽¹⁶⁾ そしてこれは、エックハルトにとっては、神が自己を写す場合、神の自己の内（16）に写す——神の外に鏡の如きものを考えることは出来ない——ことの当然の帰結である。神の Natur による Gnade の成就については前に触れた。Gnade は魂

を神に迄“zubringen”し、神との一は神の Natur が与える。神は自己の Natur を与えんが為に先づ Gnade を与えたのである。むしろ Gnade はもとより神の Natur の流出でありそこには必然的に神の Natur への還流の動性が含まれている。このように、神が恩寵を与えるのは——「与える」といわれたが、その実は、魂から（賊の如き仕方でも in einer dieplichen wise）一切を奪へ（ez wolte der sêle alliu dine benemen; pf. 9, 11f.）するに似て魂の「離脱」をたすけつ——それによって準備された魂に神の自己の全体を与えんが為である（Q. 402, 21f; 406, 26~407, 8; RDU 278, 13f; Joh. n. 182; Sermon. n. 456）。この考え方と共に既に participatio という関係が超えられている。神は「一」なる故に、「部分」を与えんにとは停まることは出来ない。analogia の問題については、エックハルトの analogia の理解そのものが、質的に区別された二つの存在の間の比論を見る所の——即ち二つの存在の間に等不等の両面関係を見る所謂 analogia proportionalitatis ではなく、ただ一つの存在のみを考え、その一つの存在の態による区別（solum per modos unius eiusdem rei numero）⁽¹⁷⁾、即ち与える側と受ける側における「先後」（per prius et per posterius）の区別のみ見る所の analogia attributionis とある（vgl. Sermon. n. 446; Exod. n. 54）。これもエックハルトにとっては creatio ex nihilo の当然の帰結である。被造物を虚無から創造した時、即ち無に神の有が与えられた時、そこに神の有と異った欠如的な有が成立するならば、無が神の有を侵したことになる。それはエックハルトにとっては不可能である。被造物はそれ自身としては完全な無（alle creaturen sint ein later nîht-unnun purum nihilum; DW 69）であると同時に、「有る」といわれるならば神の有によって神の有として有るのである。（ここに魂の無において神の Person が与えられるといわれたことと同じ関係が見られている）。エックハルトが“analogice”という場合、神と魂、神と被造物との不等性を同時にいおうとしているのではなく、「それ自身の無において、神の有を与えられて」という意味であった。そしてそれはエックハルトにとって、

「存在するものは神のみである」ということの当然の帰結であつた。⁽⁶⁸⁾ 以上見た如くエックハルトにおいて概念の混乱はない。却つて常規にはただ区別が前提されている所に、その区別の根拠を問いつつ、その区別の帰結を追究し、「神から」ということを唯一の原理にして徹底的に、常規には半途で停まつて区別の所に置かれてたままになっている諸概念を齊合的に仕上げて行つたと見なければならぬ。もしそうだとすると然し第二の問題、この論文の関心からはより重要な問題にぶつかることになる。

即ち、概念的には徹底的に齊合的であるとしても、そういう概念によつてつかまれたことが、事実人間の実存であり得るかどうかという問題である。問題を言い換えれば、「われ即ち子なる神」というのは、人間の实存自覚としては未曾有の尊大であり誇大ではないか。エックハルトに対する異端判決の主因は「被造物を神の地位に高めた瀆神にあつた。⁽⁶⁹⁾ 神の子の誕生の教説においてエックハルトは果して、「私は神になつた」と語っているのであろうか。次の個所がこの問題の解明の手がかりとなるであらう。即ち、エックハルトは魂における向上の力 (*die aufkriegen-de Kraft*) において語つて、(Pl. 172, 1ff) 「この向上の力をもつてやむことなく停まることなく不斷に向上することが魂の固有である。若し魂が傍目をするならば、それは高慢に墮す、そしてそれは罪である (*unde sith si bi sithen, so vellet si an hōchmuot, daz sit sūnde*)」。(そのやむことなき向上においては) 魂は何ものかが自分の上にあることを忍容することは出来ない。神が自分の上にあることすら魂は忍容することは出来ない。私は思う。「こゝで「傍目する」といわれていることが大切である。それはどういふことであらうか。他を見ることである。即ち、魂と神とを結んだ一直線上において一気呵成であるべき向上の動性を半途で停止し「他」(他の人間乃至被造物) を見ることである。そして他を見ることによつて自他相對のレベルで自意識が生き返り、自意識として「私は神の子(即子なる神)である」といい出すことである。それは神を私の内容として私を自意識において自尊するこ

とであり、それが他に対して *Hochmut* になるのである。そしてそれは罪であるといわれる。「私は子なる神である」ということは、根本的には神に対する高慢、即ち罪なのである。それは、一旦自意識をとり戻すと、神を主語にして「神が私を子なる神として生む」という、神を主にし神のみ能動である世界を逆転させて、私を主語にして「私は子なる神である」という私を主にした世界に変ずるからである。「Ego」といい得るのは神のみであるとエックハルトはいう (Vgl. Pf. 261; Exdo. n. 14)。それを「私は」といい出す所に、あく迄神の内容であるべき私が、逆に神を私の内容にするのである。魂の徹底的な無、即ち、自意識の死滅において神の有が与えられるが、そこで他を見ることによって自意識が甦ると、神の有が与えられた自己を自己肯定しその自己肯定のうちで、さきの魂の無を自己否定として自己の働きに扱ひ、かくして本来神から始まったことを自己から始めた如くに自惚れることになるのである。即ち、神への罪である。以上、神は私を子なる神として生むが、私は、私から、「私は子なる神」とはいい得ない。いうとすればそれは、神に対しては高慢以上、即ち罪である。三一神論の言葉を全面的につかつて神と魂との合一を説いたエックハルトも、決して高慢と罪を教えているのではない。

以上がエックハルトのいう「傍目をする」ことである。それは既に魂が窮りなき向上の動性を半途で停止したことであり、その停止によって、宛も上に向つて放たれた矢が停つた途端に急転落下するが如くに、急墜落するのである。かくして魂は一瞬も傍見することなく、やむことなく停まることなく不断に (*que unterläz*) 向上を窮めて行かねばならない。然し何処に向つてか。さきにテキストの *Steigerung* を含む分節において見た如くに、魂には父との全き一が与えられている。即ち、三一神論の言葉で語られ得る枠内の限りは窮められている。而も魂はそこで停ることとは許されない。停まると、そこで自意識をとり戻し、一切が顛倒され罪に墜落する。魂は更に何処に向つて何を窮めんとするのであるか。又「魂の内における神の子の誕生」において絶対受動といわれたことと、今「魂が向上を窮

める」「神が自分の上にあることすら魂は耐え得ない」といわれたこととの間には、あまりにも調子の違うものがある。これはどういうことであろうか。又、「神が私を子なる神として生む」といわれたことを反転して私を主語にして「私は子なる神である」ということは許されなかった。神と私の二が置かれている限りは、神から与えられる「神との合一」において、神は私であるが、私は神ではない。ここではこの反転は罪である。然し何処かで絶対受動から身を翻して「私は」と私を主にし私を主語にし得る所がなければ、エックハルトにとっては真の自由はないことになる。ただ、三一神論で語り得る枠内で反転して「私は」と主になって出るならば、それは罪になる。魂の窮りなき向上が語られるのはこの自由の問題と深く結びついているのである。以上のように見て来ると、エックハルトは神及び魂について三一神論の言葉で表わし切れない何か別観点を持っていたのではないか。それがあつたからこそ三一神論の言葉をも、三一神論の視野内に限られた所では常視ではない徹底性を以って用いることが出来たのではないか。以上第二章において先づ、この魂の窮りなき向上という考え方の基礎になっている神観を調べてみたい。

註

- (1) 「魂の内に於ける神の子の誕生」と云ふモチーフ自体はエックハルトの創始ではなく、基督教神秘主義の伝統の大きな一をなしてゐる。

Vgl. Hugo Rahner: Die Gettesgeburt. Die Lehre von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen; in Zeitschrift für Katholische Theologie 59 (1935), S. 339-418.

- (2) 「神と魂との関係」をエックハルトが説く時、神の方から説くにせよ、魂の方から説くにせよ、その関係が極点に達する時、いつもきまって第一人称の代名詞、即ちエックハルトの「私」が現われる。それは、エックハルトが、神との関係の内から直接に語り出るのであり、その事は、そこで語られる事が、最早第三人称的な敘述の形式では語られ得ない事を示してゐる。

- (3) Vgl. Alois Dempf: Meister Eckhart, Freiburg 1960. "Wohl nirgends sonst ist die Trinitätslehre so eng mit dem geistig-geistlichen Leben wie bei Eckhart." (S. 109)

- (4) "..., und gebirt der vader sinen sun in der sêle in der selben wise, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez si im liep oder leit" (DW 109). "Pater generat suum filium in anima eodem modo sit ut ipse generat eum in eternum, et non aliter" (RS S. 53).
- (5) 常規には「恩寵は自然を破壊せず、却つて成就する」(gratia non destruit naturam sed perficit) と云われる。この場合「自然」は、被造的・自然的秩序に於て人間に与へられた自然的理性を意味してゐるが、エックハルトはもう一層廣く、神の「Nature」が恩寵を成就する事を云ふ。R. Otto の言葉で云くば、それは "excessive Gnadentlehre" (Vgl. Rudolf Otto : West-östliche Mystik. Gotha 1921 S. 278.) 云々の事である。
- (6) 聖父を無なる神 (Abgescheidenheit stêt uf eine blozen nihe-Abg. S. 177 ; Diu sêle hât gewâget ze nihte ze werdene-DW 14 ; So der mensche alsô stât in eime Ithern nihte-pl. 27 ; Dar umbe muoz der mensch an im selber niht sîn-pl. 235) と、エックハルトの場合「単なる言葉ではない」。神のみ有り、神以外のものは「神以外の無」(ein Ither niht) であるという存在論に基いて、神以外の無に在る事を要求せば、又その神以外の無なる故に無に在る事である。神が聖父を聖子、内なる神の唯一の神として (Diu sêle sol sich opfern mit allem dem daz si hat-pl. 159, 26.) の離脱をエックハルトは殆ど全説教を通じて、あらゆる概念、比喻を用いて繰返して説いてゐる。例へば tôtsîn, sterben, ûfgeben des willens, arnuot, ein Ither unwizzen, stille sîn.
- (7) "Der vader gebirt sinen sun âne underlâz, und ich spriche mêr : er gebirt mich sinen sun und den selben sun. Ich spriche mêr : er gebirt mich niht alleine sinen sun, mêr : er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn nature,"
- (8) Vgl. z. B. Herma priesch : Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935. Priesch 註 Mystiker-Seelsorger 201 のエックハルトと哲学神学者としてのエックハルトを分け、神と被造物との質的な断絶を跳び越す如く合一を説く言葉をすべて前者に歸して、而も、宗教心理学上の事柄とする (七十九頁)。そしてはエックハルトの genial な "rhetorische Intuition," を強調する。この傾向は多かれ少なかれカトリック系の研究者に共通する。例へば Otto Karrer 註 エックハルトの "Rechtfertigungsschrift," の預言の註に於て (151-152頁) "Die Wucht seiner Überzeugung reißt ihn fort. Auch hier gerät er, der Prediger, in ekstatischen Schwung und überschreitet in überschwänglichen Worten die Nüchternheit des Gedankens," 云々 Théry の語を引いて自分の見方としてゐる。それに対してエックハルトに於けるトマス主義的新トマス主義的傾向を重視する研究者は、それ等の言葉をその本来の哲学神学のシニヒルと受取るべき事を説く。例へば Albert Auer : Eckhart-Pro-

bleme, Salzburger Jahrbuch für Phil. und Psych. II/1958. "Es wäre ganz falsch, diese und ähnliche Ausdrücke Eckharts abschwächen zu wollen. Man muss sie nehmen wie sie lauten," (S. 66)

(6) 神の生命の充溢によって神の生命が出口内にも流れ (bullire) 出口内には返えられず (redit idem super se reditioe completa—Serm. n. 510) 神の出口は二重である事。

(7) 神規に於いた三一神論の例をあげよう。

"Da der vater gebirt sinen sun, da gibet er im allez, daz er hat wesentliche und natuliche. In dem gebenne quillet iz der heilige geist," (DW 180).

"Von gotlicher mügenheit brichet iz diu wisheit und iz in beiden brichet diu minne," (Pf. 160, 26).

但しこの二例もやはりコンテクストの内で見ると直ちに常規の枠をはずされて来る。前者は、そのまゝ直ちに神と魂との關係に適用され、後者は、ここでは挙げられてゐる三神格の屬性が神の本質に於いて外面的である事がついで述べられて行く。ヒックマンの解釈に於て如何にコンテクストの全体の構成が注意をねばならぬかを示す好例である。

(11) この「一」の偏重の故にヒックマンの三一神論は決して、例えは W. Bange のように如き eine reine Reproduktion der christlichen Trinitätslehre ではない。Vgl. Wilhelm Bange: Meisten Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein, Limburg 1937. S. 105. K. Heussi, a. a. O., S. 19.

(12) 「一」を原理としてそこから神をも見に行くとすると、ヒックマンの新プラトン主義的性格が明らかである。特にこの面の解明には左記を参照。

Erich Seeberg: Meister Eckhart, Tübingen 1934.

Josef Koch: Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters. 1926.

Josef Koch: Platonismus im Mittelalter. 1948

Albert Auer: Eckhart-Probleme, Salzburg 1958

Koch 氏特に Avencebrol・Maimonides を取りつゝの新プラトン主義の論議や Auer 氏 Platon 及び Proklos との關係を究明してゐる。ただヒックマンの新プラトン主義的性格は明らかであるとして、その全体の構造をどう規定するかは見方が分れる。例えは Hof は "reduzierter Thomismus mit neuplatonisch gefärbter Seinsauffassung," あるいは Lossky は

- それと対こつては「Nous dirions plutôt : reduzierter Neuplatonismus mit thomistisch gefärbter Seinsauffassung. »
Vgl. Hans Hof : *Scintilla animae, eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund und
Bonn 1952. s. s. 146. Vladimir Lossky : *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960
s. S. 308.
- (13) 長文のテクニストに即したのは、エックハルトの言葉の理解には特にそのコンテクストが不可欠であると云う解釈上の理由
と、その底に更に、説教のリズムそのものがエックハルトの場合思想の生命の表現になってゐるから、そのリズムに触れる
ためであつた。
- (14) 例へば *Denifle* の左記の研究は特にこの点を指摘し (Inkonsequenz und Unklarheit des Eckhartschen Denkens) エ
ックハルトがスコロラの精密な概念にこつて行けなかつたとする。 Heinrich Suse *Denifle : Meister Eckharts lateinische*
Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II
1886, S. 417-615). *Denifle* の遺稿として出版された左記のより正確な研究 (エックハルトに於いて非常に肯定的な評語
を含む) に於てもエックハルト自身の思想上の自口矛盾を指摘する。 Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts : Bei-
trag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem Nachlaß herausg. von P. O. Spief, Freiburg in der Schweiz 1951.
- (15) 例へば “....., so ist er (der mensche) wëliche daz selbe von gräden, daz got ist von nature, unde got bekennet
sin selbes enkein underscheit enzwisehen in unde disen menschen, (Pf. 185, 4f.) “Constat etiam quod eodem quo
deus est deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine deo sicut nec alburn sine albedine, (RS
S. 40) いずれの場合にも、常規の場合には区別を表わす術語がつかわれてゐる。ただエックハルトは (本論で後述する如
く) これ等の術語を用いて区別しようとしたものではなかつた。引用前者では直ちに、「神からは、自分とこの人間との間に
何の区別も見なく」と続き、後者では “analogice, の例として「白」と「白きもの」との関係をもち出すが、これは本論後
述の *analogia attributionis* と云われる関係であつて、両者の間に「一」の有の態の相違のみ見る仕方である。
- (16) Vgl. E. Seeberg; a. a. O., “Sein Denken setzt dort ein, wo sich das Denken der großen Scholastiker bewegt; aber
das ist für Eckhart charakterisch, daß er sich dort müht und arbeitet, wo die Begriffe der großen systematischen
Theologen im Mittelalter aufhören.” (S. 8)
- (17) エックハルトの思想の根本性格を、中世形而上学、存在論の枠の中で最も明確に示すのがエックハルトのアナロギア論で

ある。トマスの場合に種類のノマロギン即ち analogia proportionalitatis と analogia attributionis が語られ、而も存在論は美質的の前者にちよつと組立てられていたのに対して、エックハルトの場合は、前者に就いては全く触れることなく専ら後者のみを用らてゐる。この事を確証し、そこはエックハルトの存在論の独自性を基礎づけなうとしたものとして左記の重要な段落がある。H. Hof; a. a. O., S. 80-158. V. Lossky; a. a. O., S. 286-337. J. Koch; Zur Analogielehre Meister Eckharts, in "Mélanges offerts à Etienne Gilson", Toronto-Paris 1959, S. 327-350. 註 analogia attributionis と「神の主義との必然的な關係が既に左記に於てこころもちやぶらばせらる」。T. L. Penido; Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris 1931.

(8) このやうな思惟は「神中心論」ではあるが、而も J. Koch の言ふが如く "theozentrisch", "in dem Maße, daß darüber gleichsam die Welt verschwindet. Ein Thomas von Aquin denkt gewiß auch theozentrisch, aber er freut sich zugleich an Gottes Werken; er verweilt mit vieler Liebe bei ihnen, und seine Weltanschauung vertritt immer das Wohlgefallen an der Architektur der Schöpfung." (Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, S. 7)

(9) Vgl. Theodor Steinbüchel: Gott und Mensch in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik. Düsseldorf 1952: "Bei aller Bewunderung, die wir Eckharts Lehre von der Gottesgeburt entgegenbringen, müssen wir gestehen, daß der Meister hier die unauffehbaren Grenzen zwischen Gott und Geschöpf verwischt, und es ist wohl begrifflich, daß diese und damit verwandte Sätze aus seinen Predigten in der Bulle von 1329 als ketzerisch verurteilt wurden." (S. 219)

第二章 「一」なる神

「魂における神の子の誕生」といわれた「神と魂との合一」は以上のように三一神論における神の一性の理解に基いて把握せられていた。所でエックハルトが神の「三——」性に関して、「三(父、子、聖靈)は一なり」という命題から、正統常規におけるが如くに、「一は三なり」と折返えさずに、「その一自体は父でもなく子でもなく聖靈で

もない」という命題に転進する時、その基には、「一」についての高揚された理解があり、それに導かれて三一神観を破る如き仕方では神の「一」が把握され、且つ、神との「合一」を更に超えた「一との一」ともいふべき立場への徹底が起るのである。

エックハルトをそこへ導いた如き「一」の高揚された理解とはどのようなものであったか。殊にここでは、神から「一」を見るのではなく、「一」から神の本質を究めて行く立場にエックハルトが立っている故（“In dem daz got ein ist, sô ist volbrâht gotheit” DW 368; “Diu einicheit hellet got zesamen” DW 314）従って「一」は原理の原理という意味をもつ故に、先づ「一」の理解を見つおかねばならない。「一」は如何なる物をも附加せず（“Ein enleget niht zuo” DW 361）、「一」には如何なるものも附着してゐなく（“Daz meinet ein, dem niht zuogeleget enist” DW 363）^(c)。そこで「一」は、(1) “einvaltic” (2) “Iâter” とする二つの概念の助けを借りて鮮明されて行く（この二概念は殆どエックハルトの全説教で繰返し用いられてゐる）。前者は量の見地から、後者は質の見地から、「一」の “nichts hinzulegen, nihts hinzulegen” を示す。(1) “ein und einvaltic”, “einvaltic ein” 「単一無雑」。これは “simplex” に相当する言葉 (einvalticheit = simplicitas) であるが、その追究は徹底的である。“Unnum, quo simplicius nihil est” (Ioh. n. 113) はあらゆる意味で不可分 (unteilich, indivisum) であり、内に如何なる区別も許さず、外に対して一切数的關係に立たず（即ち、その内に数えられるものなく、又それと外のものを並べて数えることも出来ない）、而ももともとそれに対しては内外の区分も成り立たない。それは数との完全なる縁であり、従つて、数としての「一」、即ち数の原理であり数の始めである (principium numeri とする) 「一」でもなく、二を絶じた (gesundert von aller zweitheite) 「二」は、数的区別をも数的「一」をも超えている (supra unnerum — RS. S. 57)。故に「一」は「一」とはわれわれ「一」として数えられる如きものではなく (“unitas-einicheit-non est ipsa

numerabilis" Sap. n. 151) 「一なるもの」(unum "non uitate, quae est principium numeri"—Serm. n. 105; sine unitate, sine uno) である。二から見ると一は二であるが、「一」自体は「一なるもの」である。若し数の一ならば、二ではないという時、既に二と区別され、従って二と二になつてゐる。このように数的性格を完全に脱却した「一」は既に「läter」である。② "ein läter ein" 即ち「純一無相」(âne alle wise und eigenschaft—sine modo et proprietate—DW 44)。それは「純」そのものである。屢々「第一の純」(die ersten läterkeit—z. B. DW 56) といはれてゐる。善と悪と真と偽と既にこの純一無相の覆蔽とならぬ ("Wishheit und güete und wårheit leget etwaz zuo"—DW 219)。あらゆる相が空にされた (leddie) 廓然明白 (klår) であり、一切の覆蔽を脱落した淨裸體 (pår—purum; blöz—nudum) である ("ein läter pår klår ein"—Pf. 320, 29)。それは更に「有」の根拠として ("ein lget nht zuo dan den grunt des wesens"—DW 219)。それ自体「有」をも超え「有」をも脱ぎ捨つてゐる。(ein überwebende wesen und ein überwesende nihtheit)。以上別々に見た単一無雑と純一無相とは、もやみやつての「一」であり、エックハルトはそれを「一の一なる一」(ein einic ein) という。それは「一」の自体である (ein in im selber)。そしてその「自体」の「一なるもの」所を端的に出そうとする場合、エックハルトは「無」(ein nht, ein nihtheit) である。⁽²⁾

若しエックハルトが、「神は一なり」という時、その「一」を上述の意味で einvaltic und läterとして置く迄も追究して行つたら、どういふことになるであろうか。事実エックハルトは神の「一」を「一の一なる一」としてあく迄窮めざるを得なかつた。エックハルトもスコラの常規に従つて、神を「一」として被造物の「多」から区別すると同時にその「多」に有を与える原理として見る場合もある (z. B. Serm. n. 377)。然しエックハルトはそこに停ることが出来ない。更にもう一つ上のレベルで神はエックハルトにとつても神の自己内三神格の統一としての「一」であ

る。然しエックハルトはここにも停ることが出来ない。「多—」 「三—」の「一」は未だ数的相對の内にあり、それが神の「一」を既に複雑にしているからである。そこでエックハルトは神の「単—無雜」を徹底するために、神の自己内「三—」から数的性格を抜きとって行く。常規の“*unitas in trinitate, trinitas in unitate*”の代りに“*deus unum est*”なる故に“*in deo non est numerus*” (Serm. n. 105) なる故に「一なるもの」三なるもの三] (*unus sine unitate, trinus sine trinitate*—Sap. n. 44) なる故に“*Die drie persone in gode der ist drie ane zal*” (Pf. 198) “*Deum dicimus esse unum contra numerum.*” (Sap. n. 116) “*それと同時に三人格間の区別も「区別なき区別」(underscheit ane underscheit—DW 173) となれる。かへつて一歩進めて多々区別を残す余地のない「単—」が達せられ、「神は一にして単一なる故、父でもなく子でもなく聖靈でもなく(nec Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus)』と云われるに至るのである (vgl. BgT. S. 40; Pf. 194; DW 44)。*」の「一」は直ぐに神の「一」の“*äter*” 純—無相を示す。神の内にか「これ」といふ得るものを認めるならば、又神を「何かあるもの」(*ih̄t = etwas*) として捉えるならば、それが有であれ、光であれ、善、真、その他何であれ、それは既に「一」なる神ではなく (Vgl. Pf. 82, 6D) 却って神の純—無相を覆い隠すものである。三—神論による三つの神的属性(力、知、愛)も神の露体を曇らす (bevinstert—Pf. 160, 32)。更に「三—」の「一」を捉へられぬ (*una natura et tres personae*) 所の神の Natur から Natur が抜かれて行く (“*Daz ist sîn nâtûre, daz er ane nâtûre sî*” Pf. 160, 30)。」の「一」に徹底的に無相無形無名、不可説不可識不可捉、「これでもなくあれでもなく」(*weder diz noch daz*)。それは一切の被覆を脱ぎ捨てた露体 (*esse nudum sine velamine*—Serm. n. 115) である。その意味でエックハルトは繰返し、「赤裸なる神」(*deus nudus*) となす。否、「神」といふ名を以つても呼ぶことが出来ない。敢て呼ぶならば「非神」(*ein nihgot*—Pf. 320) となす。⁽²⁾

以上、エックハルトが神の「一」を単一無雑純一無相なる“ein einzig ein”と見たことを述べた。このような「一」の把握が常規の三一神論における神の「一」性を破り超えていることは明らかである。従って、神を「一」とする見方と「三一」とする伝統的な常規の見方とがエックハルトにおいてどう関係していたかを更に問わなければならぬ。「父、子、聖霊は一である」所から「この一自体は父でもなく子でもなく聖霊でもない」所へエックハルトが転進する時、「三一」と「一」自体との関係をどう見ていたか。これは、一方三一神論―偏向があるにせよ―を保持しながら、他方「三一」性を超えて「一」自体を追究することがどうして可能であったかという問題である。勿論エックハルトは、「三一」神と「一」神という二つの神を考えていたわけではない。然しここにあるのは元来二種類の、而も相互に排斥せざるを得ない二種類の神観である。即ち、エックハルトがその絶大な影響の下にあるマイモニデスに典型的に現われている如き超絶的な「一」神観と基督教の伝統的な「三一」神観とである。そして事実所謂“Attributenlehre”⁽⁴⁾をはさんで、トマスは基督教的「三一」神観を護持するためにマイモニデスの考え方を謬りとして厳しく否定し、他方マイモニデスは、「三一」神観は神の絶対性の否定になると見る。従ってこの二種類の神観を結びつけようとするエックハルトの試みは屢々不可能事とされる。エックハルトにおいては、「一」神観は「三一」神観の廃棄に導かなかつたが、これは果して不斉合であるか、あるいは又、エックハルトにとってはそれはむしろ神観における別種の斉合性の追究ではなかつたか、先ずエックハルト自身どういう仕方での二種類の神観を結びつけたかを見てみなければならぬ。非常に多くのヴァリエーションに互っているエックハルトの神論に関する言葉を整理してみると、次のことが先ず形式的に確められる。即ち、(1)正統常規の三一神観を説く言葉は勿論ある。(2)然し、正統常規の三一神観を護持するためにトマスの如く「一」神観を批判し否定する言葉はない。(3)「三一」神論の枠内でも特に

神の「一」性に偏向する言葉が非常に多い。(4) 神の「一」を徹底的に追究する——而も事実上「三——」の否定にならざるを得ないような仕方では「一」を追究する言葉が非常に多い。(5) 然し、マイモニデスの如く、神の「一」の徹底の故に「三——」神観を原理的表明的に否定する言葉はない。こう見て来ると神観におけるエックハルトの動向がかなりはつきりする。即ち、ここにも一種の“Steigerung”が見られる。エックハルトにとっては「三——」と単一純一なる「一」とは矛盾するものではなかった。そうではなくて「一」を軸として上下につながれているのである。下部においては「一」は「三の——」即ち三つの神格を統一する *una natura* として現われ、上部においては単一無雑純一無相の「一の——」として現成する。而もこの上下は「一」性を媒介としてただ静的に接着連結せしめられるのではなくて、「三の——」から「一の——」へという下から上への高揚そのものが、「一」の自己還帰即完成の動性によって基礎づけられる。このようにしてエックハルトは二種類の神観を一つの神の「二重」として組みなおした。そしてその二重を“*Grund*”という概念で「神」と「神の根底」として結び、その間に神のその根底への還帰という動性を置くのである。(この根底への還帰という神の動性は、後述の如く、神との一における魂の向上——而も同時に向下でもある——の窮りなき動性と相即する)。

所で、このような事態はエックハルトの三一神論を調整せしめずには置かない。「三——」の内側から「一の——」への連絡を得るために三一の内が改造されて行く。これが神における「三——」性と「本質」との分離である。そしてこれは、前述の神の「二重」が「三——」神の内側から開き出されたことを意味する。従ってエックハルト自身にとっては神の「二重」は、相互に矛盾する二種類の神観の総合としてではなく、あく迄「三——」神観の徹底完成——何故なら「三——」性と「本質」との分離が後述の如く三一神論の根本二概念(実体と関係)の徹底によって行われた故に——として出て来たものであった。故にエックハルトは最後迄自己の思想の正統性を疑はなかつ

た。然し実際は「一の二」が宛も磁石の如くに「三二」の「二」を吸引し吸入し、「三二」の「二」が「一の二」と同一化すると同時に「三二」性が内から引裂かれて二重になったのである。そして引裂かれたその「間」は、神論としては、新プラトン主義的な流出と還帰という動性でつながれ、魂に対してはその「間」が窮りなき向上の一路となると同時に、却ってその魂の動性によってリアリティが与えられることになるのである。それはともかくとして今は、どのようにして「三二」の内から神の「三二」性と「本質」とが分けられて行つたかを見てみよう。エックハルトは三一神論の常規の思弁的原理から出発する。即ち、「アリストテレスの十範疇のうち実体(substantia)と関係(relatio)の二つのみが神の把握に用いられる」こと、*substantia*と「三二」範疇で見れば神は *una essentia* であり、*relatio*と「三二」範疇によるならば神の内に複数の神格が見られる(一方は生み、他方は生み出されるという相互の関係に神格の複数性が基礎づけられている)ことを承認し、例えばボエティウスの定式、「本質が統一を保持し、関係が三に分ける」(*Essentia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*)を援用して三一神論の展開を始め(vgl. Exod. n. 62, n. 72; Joh. n. 198; Eccli. n. 10)。然し神の「三二」性はエックハルトにとっては、信仰を以てその前で停止すべき終極的秘儀ではなく、(魂の窮りなき向上の衝迫を受けた)思弁の出发点、而も問題としての出发点であった。即ちエックハルトは「三二」性の内に更につき進んで、*substantia*と*relatio*との関係そのものを問わざるを得ない。そして両者の完全な無関係を確証するに至るのである。(1) *substantia*の概念そのものはエックハルトにおいても格別のものではなく、*substantia*は、何ものにも基づかずそれ自身によって有り、一切他に向わず (*non ad aliud respicit*) それ自身のうちに安じらる (*se tota stans in se ipsa tota*)。如何なる混入もなく (*nulli permixta*) 至純 (*puritas excellens*) である (vgl. Eccli. n. 10, n. 11)。ただエックハルトはこの概念の妥協なき固守によつて、神におおはる *substantia* と神の自己内 *relatio* との無縁を確証し強調する (*In deo substantia sua non*

habet rationem relationis—Exod. n. 72.)。ネンツ、ハのようは自己内 relatio から絶縁された単一なる substantia (una substantia simplex, mera substantia simplex) は最早 “substantia” とする範疇を把握する出来なくせられる (ein überwesende wesen)。(2) ハの無縁は同時に relatio の側からも確められる。即ち relatio は essentia への関係を持たなく。relatio とは (三神格が) 相互に関係するハとである (non autem respicit relatio essentiam, sed se mutuo respiciunt—Sern. n. 8)。(3) ハとハとで両側から見られた無縁に基づき substantia における神と自己内における神との間に質的な区別が置かれることになる。これは神の自体 (got, wie er in im selber ist) から、三神格を成立せしめる神の自己内関係を実質的に排除して行くことを意味するが、この排除をエックハルトにおいて更に決定的にしたのは、神の「自己内関係」が「神と被造物 (即ち神の外) との関係」と必然的に結びついているといふ重大な事態である。即ち、(3) 「関係」とは相対するものへの関係であり (relatio respicit oppositum—Exod. n. 65)。(4) その相対するものが神の内にある場合と神の外にある場合と、二重の關係に神は立っているが、この二重の關係は、「関係」といふあり方、「……に対向する」といふあり方から同時に、相関的に成立って来るものである。(一) 一般に自己の自己への關係と他者への關係とは相関的である。この両關係の必然的な結びつきは、常規には、神の内での三神格の成立 (emanatio personarum in divinis) が創造 (creatio) の ratio (原理、根拠) であるという神学公式でつかまれているが、エックハルトはその際、神の自己内關係が更に外へ關係しているという点を問題視する。「三——」性の成立する自己内關係において神は既に substantia から出て「外」に対する關係に立っている。神の自己内關係そのものが外に向った神のあり方だといっている。あるいは、神が外に対して關係するその所で、神の自己内關係が成立しているといっている。神の自己「三——」内における「父なる神」(deus pater) は、同時に、人間の側からの——即ち人間との關係に立つ——天にまします「我等の父」(pater noster) なのである。エ

ックハルトが大胆に「被造物が未だ存在しなかつた時、神は神ではなかつた」(wäre die creaturen wären, dō was got nicht got—Pf. 281, 27) と云ふ時、この連関を問題にしているのである。かくしてエックハルトは、「神の内には唯一つの範疇だけがある、即ち substantia である」と云ふ (Exod. n. 62)、『その上を始めて「三一」性を成立せしめる神の自己内関係を、substantia の外側に随伴するものとして (assistens et foris stans—Exod. n. 65) 考え足すのである。』

以上の如くエックハルトは、一方先述の高揚された「一」の理解に基いてあく迄「実体」の実体性を妥協なく固守することに、他方「関係」の関係性をどこ迄も追及して自己内関係と外への関係との必然的相関をたぐることに、よつて、神における substantia と relatio との無関係を確証し、そこから、「三一」神の内からその本質 (essentia; wesen; got, wie er in im selber ist; deus substantia) と所謂「三一」性とを分離するに至るのである。そして前者を、自己自身とも無関係でありその無関係性の内に自己の自体を宝蔵する神の「最内奥」(das innerste) とし、後者——神の自己自身への関係及びその関係のうちに現われた限りでの神の自己、即ち、常规の三一神論による三神格の区別、そのそれぞれの神的属性、及び三神格を三のまままで統一する und natura 迄含めて——神の「外廓周辺」(foris, umbekreize) とした。神の「本質」と「三一」性ととのこの実質的な区別は常规の三一神論からすれば異常である。常规には神の本質は、三神格の各々と一つであり、三神格各々の本質がそのまま神の本質であり、そのことが三神格の統一を保持している。従つて、三神格の統一の内に、又正にその統一として神の本質は全現しており、統一を担う una natura が即ち神の本質とされる。una natura et tres personae 及び una essentia et tres personae もいわれる所以である。この常规の場合、神の「本質」といわれてもそれは「概念」としてとり出すことが出来るだけであつて、その当体は即ち「三一」神自体である。エックハルトの場合は、「本質」は実質的に「三一」性

の彼岸に置かれる。una natura et tres personae とエックハルトがいう時、(勿論常規に従った用法もあるが) 屢々 natura と essentia とを直ちに同一とせず、また「三に対する一」であり「三を一つにする一」である所の una natura の背面に「一の一」としての三にかかわらぬ essentia, wesen を置いた。あるいは、「一」の彼岸、「数」に向けられた此岸を una natura 一の彼岸、「数」を絶した彼岸を essentia wesen といふ。あるいは両方に essentia といふ言葉を用うるならば、「一」の此岸、即ち「三の一」は essentia cum relatione (關係を随伴せる本質) であり、「一」の彼岸、「一の一」は essentia absolute (端的なる本質そのもの) である。勿論これ等の概念はエックハルトの創始ではない。又三神論の枠内での概念上の諸区別もエックハルトの固有ではない。エックハルトの神観に固有なことは、substantia といふ範疇で見られた神と relatio といふ範疇で見られた神、あるいは、essentia absolute と essentia cum relatione とを単に概念上のみならず実質的に区別したこと(この実質的な区別が救済論においてどういふ意義をもつて来るかが第三章の問題である)、従つて神の「本質」を常規の「三——」性の彼岸に置いたことである。そしてこのことは、高揚された「一」の理解に基いていた。而もこの「一」によつて「三——」が廃棄されなかつたので、エックハルトの神はおのづから上下の階層をなす。通常神秘主義では神との合一における魂の向上の諸階程が考えられるが、エックハルトではそれに相応して神の方にも諸層が見られている。そしてその諸層を貫いて統一する「一」への動向がエックハルトの神観の核心である。

以上の意味での神の「本質」を、ドイツ語説教においては繰返し「神の根底」(gotes grunt)——三神論の枠内でははれる wesen, nature と区別するために——、又は「神性」(gotheit)——神(got)即ち「三——」神と区別するために——と呼んでゐる。(51)ここで、神と神性との区別をまとめておきたい。「神と神性とは天と地程の相違がある」(Got unde gotheit hât underscheit als verre himel unde erde—Pf. 180, 145.)。(1)神は「一」から出づ自己内にお

いても「父と子と聖霊」という数え得る複数と区別を含み、同時に外に対しても「神と被造物」「神と世界」「神と人間」という如き複数と区別をなす。神性は「一」自体の内に定在しいわば「一」の「定」に入っている（そして実は「一」ということも忘れている。「一ならざる一」—*unum sine unitate*）。(2)神は既に外との関係、即ち被造物、特に人間との関係に出て来た外出せる神、又は神の外面である。神性は外との関係は勿論、自己自身との関係をも絶した神の最内奥である。(3)神は有相であり、神性は無相である。神の有相は、それが三神格の神的属性（力、知、愛）であろうと、真、善であろうとその他何であろうと（実は「神」というのも既に有相）、それ等はすべて神の衣裳（*Kleid*）である。即ち、それを着て神が自己を人間に示し——人間の方からはその相によって神を神として識得する——、然し同時にそれを着ることによって神の露体（*esse nudum, blößeheit*）を蔽ひ隠す所の「衣裳」である。神性は「衣裳部屋の中で（即ち、誰も見ていない所で）神としての衣裳を脱ぎ捨てた」（*blöz in dem kleiduse, då er endeckert blöz in im ist—Pf. 197. 34*）淨裸裸なる露体である。(4)“*Got wirkt. diu gotheit wirkt niht.*” (Pf. 181) エックハルトは一切の神の働き、創造も受肉も恩寵もすべて神に帰し、神性は絶対の無作、寂そのもの（*ein einvelhic stille*）とした。その意味で神性は、天地創造にも子なる神の受肉にも基督の死にも動かされない神自身の離脱（*abgescheidenheit*）である。⁽⁵⁾以上の如く端的な「一」であり一切の関係を絶した最内奥であり無相無作である神性は、それとしては不可説である故に、神性を提示するためにエックハルトは言葉の限界に立って努力する。例えば (i) *Metapher* による喩示。殊に「最内奥」に対する「暗闇」（*des vinsterniss der verborgenen gotheit*）「無相無雜」に対する一物もなき「砂漠」、万里無寸草何の手がかりもなき「砂漠」（*diu stille wüste, wüstunge, einode*——）の言葉には、神の生命すらもそこでは絶滅しているという觀念も入っている。(ii) “*über*” という接頭辞をつけて過激し「三——」性の彼岸を指す（*überwesen, übergot, superexcellencia*）。(iii) 否定的語法によって、言葉に表わし

得る限りの觀念を奪いつくす。殆ど無数の用例が見られる。ein nihigot, ein nihiperson, ein nihtheit, "got ist ein nihit". unbegreifbar, unerkennbar, namenlos, ohne Weise, weder dies noch das. かの否定は所謂否定神学の伝統に属するが、エックハルトの場合、否定が徹底的である。例えば「不可識」といわれる場合、単に人間の認識能力を越えているのみでなく、神の「本質」は神の自己認識のうちにも入って来ないということ迄エックハルトは考えている。⁽¹⁹⁾三一神論では子なる神が父なる神の自己認識の像であるが、エックハルトのいう「本質」は、「父—子」関係の「以前」だからである。

神と神性との区別が以上のように確証された上で、「神性は神の根底 (grund) である」といわれる時、エックハルトの神観の要約が与えられる。さきに実質的に分けられた「三一」神とその「本質」との連関が、「grund」という概念で示される時、次の両面が同時に語られている。(1)「三一」神はその「根底」から流出 (ausfließen) 転成 (werden) し、その「根底」へと帰入 (wider ingân) 転滅 (entwerden) する。「三一」神の流出還帰というこの動性からみられるとき、「根底」は "quelle" "ursprung" (源泉、本源) といわれる。(2) 然し「根底」そのものは「三一」神の流出還帰の動性に全く動かされず、全く触れられず、無事そのもの。寂そのものである。このように「根底」から転成し「根底」へと転滅する神の動性が、「根底」そのものにおいては全く没蹤跡であるのは、grund が grundlos (無底) だからである (du grundlosekeit gotes; der grund, der grundlös ist; abgrund, abgrundtheit)。根底は神からは神の根底であるが、それ自体としては無である。根底の無底性からは一切が無底の内、無事であり、根底から出るということも根底に還るといふこともないのである。以上(1)(2)の両面は動即静、連続即非連続としてまとめられるであろう。「三一」が「一」から出て「一」に帰る動性と、「一」そのものの不動性(その動性の全体が「一」自体即ち「一ならざる」)において動のまま無事寂靜である不動)との両面が「grund」という概念の

うちに一つつかまれているのである。

所で以上の如きエックハルトの神観は、「神と人間との関係」をどのように規定することになるであろうか。この問と共に我々は第一章の終りに立てた問に帰るのである。その間に答えようとする場合、神の「本質」についてのエックハルトの以上の考え方からここで直ちに一つの問題が出て来る。先づその問題をとりあげよう。前述の如くであるならば、神が神であるのは被造物殊に人間への対向においてであつて、神自体、その「本質」においては神は神ではない。勿論人間との関係に立つ神的な神も、ドミニカン、エックハルトにとつては實在であり、従つて神的な神と人間との交りも宗教的現実である。それでは何故に、人間との対向から引退し、他への関係は勿論自己自身への関係をも絶した「一」自体の「定」に入っている如き神性が、人間にとつて且つ人間から問題になり得るのであるか。「三」一性を超えてその背後にある神の「本質」を、もう一度「三」一性の彼方に——人間に對向して正に人間のために最内奥の本質から転出して来たその「三」一神の彼方に戻して立てることが、人間にとつて可能なことであろうか。「三」一神の背後の「本質」という如きものは、たとえ考えることは出来ても、宗教的実存から離れた単なる思弁の過激による抽象ではないか。人間でありながら、人間に對向した神の背後、神にとつても不可識である如き神の背後を問題にするのは、それこそ神秘主義の僭越ではないか。「神と人間」という時既に「二」があるのに、どうしてそこで「一の一なる一」がいわれ得るか。何故にエックハルトは、人間に對する神を超えたその背後の「本質」、神ならざるその「本質」をあくことなく追究せざるを得なかつたか。神の「本質」についての思弁においてエックハルトが高揚された「一」の概念に導かれていたことは前述の通りである。今の問題は、何故に神の「一」がこれ程迄に追究されたかということである。ここにエックハルトの神秘主義の性格を明らかにするための決定的な問がある。エックハルトはそれに対して一点の疑義なく一瞬の躊躇なく答える、「そうでないと魂が満足しないからである」⁽¹⁾。

あるいは、神の「一」ははじめから魂のためなりという（“Gott tut so, als sei er nur deshalb Eins, damit er der Seele gefalle” — Q. 254. 33f.）。即ち、「三一」神を突破して「一」に至り着かないと魂自身の安住がないのである。何故ならば——エックハルトの神秘主義の究極の一句がここで発せられる——神の根底である「一」は、実は直ちに魂自身の根底（Grund）だからである。魂はその根底において、神と同じく、正確にいえば、神の「一」なる根底と「一」に“ein”（DW 197）であり、“ein und ewaltic”（DW 40）であり“lätter”（DW 361）だからである。⁽³⁾ 神と魂とは根底を一つにする、而も「一」としての根底を一つにしているからである。従って魂は、「三一」神を突破してその根底である「一」に徹底するという窮りなき向上において、魂自身の根底に帰着する。神の「一」を窮めることは、禅の言葉を用いていえば、魂自身の「己事究明」なのである。エックハルトが出发点とした常規の「三一」神論を変調せしめたのは、高揚された「一」の理解による神の「本質」の追究であったが、そもそもそういうことの底に、自己自身の「一」なる源底を窮め尽そうとする魂の己事究明の衝迫があった。⁽¹³⁾ これが Meister Eckhart を “Leibmeister” たるしめたものである。「神と魂」というエックハルトの唯一のテーマにおいて、第一章で見た如く「神」がエックハルトの最後の言葉であるが、最後の最後の言葉は——即ちエックハルトに唯「一言」だけ許すならば——、それは「魂」である。神とその根底たる神性という「二重」は、その全幅のままで魂自身の己事である。以下第三章においては、第二章において神の問題という面から見た事柄を、魂自身のこととして問題の本来的場で見に行きたい。その際「突破モティーフ」による教説の解明が主となるであろう——そこから「誕生モティーフ」の意義をも再検討しつつ。

× × × × × × × ×

元来予定された第三章は紙数と時間の都合上一応切捨てさせていただき、許されれば次の機会に稿を改めて「エッ

クハルトにおける突破(しぼ)について」まとめたい。ただここでは一応のまとめのために、次の問題点を予め簡単に注意し、第一章第二章からの見通しを得ておきたい。(1)魂の根底 (*Grund der Seele*) という概念の解明がなされなければならぬ。同時に然し、「神と人間との一」というテーマを立てながら、今迄は無断で「魂」を語って来たが、ここで更めて「人間」がとりあげられる。「魂の根底」と「現身の人間」とは一種の「二重」を示すが、これは、(2)神の突破の両方向と結びついている。神の突破は神を放下すること (*Gott-lassen*) によって遂行される。それは神との合一から立上り (*aufstehen*) 立去る (*gehen*) ことである。その時方向が二つになる。一方は神を去って更に神の根底 (即魂自身の根底) へ、同時に他方、神を去って現世の平常へ。いずれの方向も「還帰」であり、いずれの方向も「神無き」 (*ohne Gott*) あり方への徹底である。(3)「一」に關していえば、合一即ち「二の一」を突破して「一」自体へ。然し「一」自体は実は「一ならざる一」 (*unum sine unitate*) であつた。ここに「一」自体への方向 (根底へ) が逆方向即ち「多」への方向と相即する根拠がある。現世の平常において「多」事に処し「多」難に心勞する (*sorsam, be-trübet umbe vil—um vieles besorgt*) ことが真に「一」との「一」、即ち「一ならざる一」との「一ならざる一」である。尚、この場合「一」自体への方向は既に見た如く神性的「三一」の一の徹底であり、「多」への方向は「三一」の三の徹底となる。このようなあり方における人間をエックハルトは、*ein mensche* という。それは「一」なる名づけ得ざる人間であると同時に単なる一人の無名の人間である。(4)「一」なる魂の根底は、神すらも覗うことをゆるさぬ「自己」だけであるが、一人の人間として現世の平常において多事に処し多難に心勞するのは「他」のためである。以上の諸点は然し、エックハルトに即して、又エックハルトの出発点としての基督教的土台との關係において、詳論解明認証を要する事柄である。

註

- (1) 「一」が何ものけ加えないと云う考え方のものはエックハルトの固有ではなない。例えは Vgl. Thomas S. Th. I q. 11 a. 1: "Sic igitur dicendum est quod unum convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens." などでは「一」が「有」と同一とされ「有」に何物も附け加えないとされているが、エックハルトに於ても、"Unitas sive unum immediatus se habet ad esse sive ad deum quam verum aut bonum" (Serm. n. 438) と云われている場合もある。ただエックハルトの場合、「何物も附加しない」と云う事が一途に徹底的に追求され、やがては「一」は有をも超えて、有ならざる「有の根拠」(grund des wesens)とされて行く。この徹底がエックハルトである。
- (2) この有名な「一」の把握は「一」を原理とする新プラトン主義と親近であるが Otto も指摘するやうに (a. a. o. S. 380) 'キリシヤの一日相の「一」とは異質的な所がある。恐らく、新プラトン主義の「一」が、エタヤの宗教哲学(殊にマイモニス)を通る事によって、一日相が無限な一直線に延ばされてエックハルトに影響を与えたと思ふ事がある。Maimonides のエックハルトに対する影響は就しては Vgl. J. Koch: Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, 1928. Wolfgang Kluxen; Maimonides und die Hochscholastik; in Philos. Jahrbuch 63, 1955 S. 151-165.
- エックハルトは創世記の注解を二度行っているが、二度目の特色は特にマイモニスに依拠する点にあり、エックハルトの思想発展に於てマイモニスの影響が決定的であった事が示されている。
- (3) この「一」"mystischen Tendenz der Entanthropomorphisierung des Gottesbildes" (Fr. Heiler: Das Gebet, s. 317) の終極的な「一」を Vgl. Fr. Heiler: Der Gottesbegriff der Mystik. Nurnen 1, 1954.
- (4) Vgl. S. Theol. I, p. 13 a. 2
- (5) Vgl. J. Koch: a. a. O., "Eckhart wollte beide miteinander vereinigen—ein unmögliches Beginnen." (s. 13) "In diesen Zeiten erneuert Eckhart den Irrtum des Gilbertus Porretanus: Die Relationen sind gegenüber dem göttlichen Wesen etwas Ausserliches." (s. 13)
- (6) 例えは Pf. 160, 26ff. に好例あり。そこでは先ず常规の三一神論が提示された後、力(父)、知(子)、愛(聖霊)が "in dem umbkreize des wesennes, das ist ein überswebende wesen, über äne nährte" にあると云ふ。従って、力、知、愛で神を考へるに、その考へた事に於て神の wesen を被覆してしまつて、"Ein eine zubedenken bedeket wesen" と云う。このコンテキストに於けるエックハルトの志向は明かである。にもかかわらず例へば W. Bange は、この個所にもエックハルトが

“die Immanenz der göttlichen Produktionen”を見失つていない事を説いてエックハルトを正統化しようとする (a. a. O., S. 112)。然しこの弁護はあたらな。何故なら常規に云われる「神の内」はエックハルトにとっては「神の最内奥」ではなく、むしろ神の外廓だからである。

(7) 従つてエックハルトの多様な、屢々相互に矛盾する神論の言葉がどの Dimension で云われているかを弁別しなければならぬ。例えば神の善性と云う問題にしてもエックハルトは或時は“Gott ist gut”と云ひ、或時は“Gott muss gut sein”と云ひ、又或時は“Gott ist nicht gut”と云ひ、そして最も大切な事は、Dimensionen 相互の間の動的な統一の方向を見定める事である。そうでないとエックハルトからの引用だけで、任意に、全く正統な神論を組立ててエックハルトを純正トミストとする事も出来るし、又或は全く非基督教的な神論をとり出してエックハルトを純正ゲルマン信仰の体现者とする事も出来る事になる。

(8) “gotheit” と云う語は、又別に「三一神論の枠内での“deitas” 又は “divinitas” の訳として用ゐられている個所もある。例へば “Rechte da daz bild (das kreatürlich Bild) ingät, da muoz got wichen und alliu sin gotheit” (DW 93) “allez daz der ewige vater lèret, daz ist sin wesen und sin nature und alliu sin gotheit, daz offenbare er uns alzemale in sinem eingebornen sunne (DW 193) 又 “grunt” と云う語のヒンヤンと於ける種々な用がと説くは、Benno Schmoldt: Die deutsche Begriff Meister Eckharts, Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen, Heidelberg 1954 S. 49-62. 前回の巻末に用ゐられた「聯合」トハノ語は “in fundo divinitatis, in fundo deitis” と云ふこと (Vgl. RS, II, grt. 43, 44)。

(9) 神と神性との Losky は「“aspect” と云ふこと。“La distinction entre Dieu (got) et la Dèité (gotheit) concerne deux aspects—extérieur et intérieur—sous lesquels les créatures conçoivent la même réalité simple.” (a. a. O., S. 343) 然し “aspect” と云うのは、類例にな。神性な、被造物が任意に見得る神の一面にな。被造物にはされは隠れてあり、而も隠られてゐるとは、事も隠れてゐる。神性な、「神と被造物」とは、Dimension を突破する時、突破と共に開かれる神の根底にあり、而もその根底にあり、何れもな。

(10) Vgl. z. B. “Es ist dir verborgen vinsternisse der ewigen gotheit und ist unbekant und wart nie bekant und niemer bekant. Got blibet dà in im selber unbekant, und daz lieht des ewigen vaters hat dà äwliche ingeschinen und diu vinsternisse enbegiflet des liehtes niht.” (DW 389) と云ふは、父の永遠なる光、即ち神の口口認識を「隠」な隠らな。

云われ、この神の自己認識をも識らず、神の自己認識によっても識られない「闇」に神の根底が置かれている。単に人間から不可識ではなく、神自身の「不識」が説かれてくる。

(11) 「魂の不満」の例をあげてみよう。

Vgl. : "Ihme (Hünkelin der sēle) engnueget an vater noch an sun...Ich spriche wērlīche, daz diseme selben liehte nīht begriueget an der einberkeit der fruhberlicher art gotlicher nature...Ez will in den einveltigen grunt..." (pf. 193, 34ff.)
"Dar umbe enlāt si (eine kraft in der sēle) ir nīht genūegen, si suochet vūrbaz, waz daz si, daz got in sīner gotheit ist ..." (DW 171)

この「魂の不満」と関連して、又「魂の怒」(zorn, irascibilis) が語られる。窮極を窮めずにはおかない魂の大憤志である。
"Trascilis non quiescit nisi in supremo." (Sermn. 387)

第二の引用に於ける "Vūrbaz" (=weiter, mehr vorwärts) は、この魂の動性をよくあらわしている。神を越えてゆく途のやの根底を窮めずには置かならざる動性の故に、R. Otto はこの "numinose Hochgefühl gewaltigster Art" を記し、ヒンケンと "den ersten gotischen Menschen" と呼びた (Otto; a. O., S. 259; 377) × Fr. Heiler は、ヒンケンとへの神秘主義を "eine Une dīchkeitsmystik" と表現した (Friedrich Heiler : Die Religion der Menschheit, Stuttgart 1959 S. 690)

(12) この「魂に於ける一」(unum animae) の考え方の中心は、昔は Proklos の認識論の神の統一性である。Vgl. : J. Koch : Platonismus im Mittelalter, S. 29-32, H. Ebeling ; a. O., S. 276ff. Ernst von Braken ; Meister Eckharts und Fichte, Wurzburg 1943 S. 551 H. Hof ; a. O., S. 215 他このように述べているのは、神と魂との「一」を超越して一つに一つになる事は、従ってエックマンが「神の根底は私の根底、私の根底は神の根底」と言う時それは、魂が神であると言う如き事とは全くちがった考え方に立っていることを云う事である。神と被造物との対置に於て全知全能とされる如き神と魂が同一視されるのである。第三章を参照。

(13) この事をE. Benz は「本論」の「神秘神学」の関係をこの次のように記す。Vgl. Ernst Benz ; Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart; in "Sinn und Sein, Ein phil. Symposium", Tübingen 1960, S. 399-415 ; "Man hat Eckharts Mystik oft als einen Ausdruck reiner Spekulation verstanden und hat dabei übersehen, dass der innerste Impuls und Anlass dieser Spekulation die mystische Erfahrung ist... Meister Eckhart bestätigt die Richtigkeit des Satzes, dass eine mystische Theologie nur dann echt ist, wenn sie Auslegung einer selbst erlebten mystischen Erfahrung ist." (S. 403)

(14)

エックハルトの「突破」の思想のもつ意義を完全に把握し、それを軸にしてエックハルトを解釈したものととして、西谷啓治博士「神と絶対無」昭和二十三年弘文堂東京。マイモニデスの影響を全面的に受入れて開かれたエックハルトの立場をその全幅のままに解釈し得る視野はその後ヨーロッパでは閉じられたと見てもいい。恐らく禅の立場の視野が、東西の相違にもかかはらず、エックハルトの立場の全幅を測定する場合の一照明となり得るであらう。

阿弥陀仏の起源問題(二)

藤田宏達

三 原語からみた阿弥陀仏の起源考

1 阿弥陀仏の原語の用例

前節において考察したところから、われわれは、阿弥陀仏の起源に関する近代学者の見解には、未だそれぞれ難点が認められ、何人を首肯せしめるほどの説が現われていないことをほぼ知り得た。そこで、われわれは、以上の諸説とは異なった視点から、この問題について再検討を加え、新しい研究の端緒を開く試みを行いたいと思う。異なった視点というのは、阿弥陀仏の原語からみてその起源を探ることを指すが、結論的には、仏教内部起源説に立つので、前節で分類したところからいえば、内部起源説に含められるものであり、更にその中でも仏教神話起源説に類同するものといつてよいであろう。しかし、内容からいえば、卑見は仏陀観の展開において起源を探ろうとするもので、仏教神話においてではないから、同じ仏教起源説とは言いがたから、視点は異なっているのである。もつとも、阿弥陀仏の起源を仏陀観の展開に求めようとするのは、わが国では、これまでに矢吹慶輝・加藤智学・望月信享・高楠順次郎・鈴木宗忠等の諸先学によって試みられ、現在では結城令聞博士や池本重臣氏がそのような見解を表明されている。⁽¹⁾ これら諸学者の説には、それぞれ聞くべき点があるけれども、しかし概して言えば、未だ必ずしも明確な論拠を

提示されるまでには至らなかつたと思われる。これが、前節において一項を立てて紹介批評を試みなかつた所以であり、また以下において私見を開陳する所以でもあるのである。

さて、阿弥陀仏の起源を、その原語からみて追究するに当たつてまず必要なことは、阿弥陀仏の原語は何であるかを確定することである。阿弥陀仏の原語としては、周知の如く、*Amitāyus* (or *Amitāyu*) と *Amitābha* と、二つの梵語が知られているのに、何故そのようなことが必要かという点、すでにこの二つの梵語とは異なつた別の原語を想定する説が提示されているからである。前節において言及したように、わが国の荻原博士が創唱された *Amrita*⁽²⁾ 説がそれであり、また矢吹博士や望月博士によつて提唱された *Amita*⁽³⁾ 説も、その中に含められる。しかし、これらの説に対しては、別に詳述した如く、これを支持することが極めて困難である。*Amita* へ *Amrita* 説の言語学的根拠を検討しても、また「阿弥陀」「無量」「無量寿」「無量清浄」などの音訳・義訳語を文献学的に検討しても、これらの説を支持しうる理由を見出すことが出来ない。阿弥陀仏の原語は、要するに *Amitāyus* と *Amitābha* との二つであつて、それ以外には考えられないのである。

ところで、このように阿弥陀仏の原語が確認されるにしても、なおこの原語については問題が残っている。それは、*Amitāyus* と *Amitābha* と、二つの原語は、いふまでもなく別の言葉であり、意味も異にしているにも拘わらず、何故に同じ仏を表わす名とされるのであるか、それは始めからのことであるのか、あるいはいはずれか一つがまず用いられて、他の一つが後から加えられたのであるか、一体、この二つの原語はどこに由来するものであるか、という問題である。この問題は、当然阿弥陀仏の起源に関わりを持つことになり、したがつてこれを追究してゆけば、起源問題を解明するキー・ポイントを得ることになるかも知れぬ、ということが予想せられる。そこで、この問題の追究に入るために、まず *Amitāyus* と *Amitābha* との二つの原語が、浄土經典やその他の大乘經典において、ど

のように取扱われているかという点を検討することから始めることにしたい。

(A) 浄土経典における用例

いわゆる浄土三部経の中で梵本が現存するのは、無量寿経と阿弥陀経であるが、まず無量寿経を荻原博士改訂の *Sukhāvātyūha* によって調べてみると、阿弥陀仏の名をあげる時は *Amitābha* をもつてするのが建前であり、したがって阿弥陀仏の本名が *Amitābha* であるようになってゐる。もっとも、*Amitāyus* (ガーターでは *Amitayū*) は、六章 (§§14, 31, 32, 37, 39, 45) にわたって、総計十三回用いられているから、数においては必ずしも少なくないけれども、五種の漢訳やチベット訳に对照してみると、これら諸本のもとになった原型本に、*Amitāyus* の出る箇所が、これほど多くあったかどうかは疑われる。たとえば、*Amitāyus* の名がはじめて現われる第十四章(9)「そこでは *Amitābha* の寿量が無量であるから、*Amitāyus* と名づけられると説き、(10)の *Amitāyus* が成仏以来十劫を経ているとして、この名が二回用いられているが、これを河口慧海氏校訂のチベット訳に照合してみると、前の場合は *tshe dpag med (= Amitāyus)* となつてゐるけれども、後の場合は *hod dpag med (= Amitābha)* となつていて、梵文とは一致しない。(8) また漢訳諸本をみると、阿弥陀仏が成仏以来十劫を経ているという点については、五訳ともに相当文が見出されるし、またその寿命の無量であることも、殆んどすべてに説かれているけれど(大乗無量寿莊嚴経のみが説かない)、しかしそれなるが故に *Amitāyus* と名づけられるという点は、いずれにも述べられていない。したがって、これらによつてみれば、この章に *Amitāyus* が二回表われるのは、梵文のみの所伝であり、もとの経典にもそのようであつたとは直ちに首肯し難いのである。同様なことは、他の五章の場合についても認められる。まず、漢訳諸本との対照からいうと、この五つの章において *Amitāyus* の出る箇所は、いずれかの訳本に欠けていることが多く、五訳すべてに通じてほぼ一致して伝えられているのは、第三十九章の場合だけである。

けれども、この場合にあつても、梵文⁽¹⁰⁾では Amitābha と Amitāyus の二名を並説しているのに対して、漢訳諸本⁽¹¹⁾では、阿弥陀三耶三仏〔檀〕、無量清淨仏または無量寿仏の一名を挙げていただけであるから、果たして元の本が梵文の如くであつたかどうかは疑われるのである。次に、チベット訳との対照からみると、第十四章におけると同様に、梵文の Amitāyus が hod dpag med に変わっているのが、第三十一章に二回、第三十二章、第四十五章にそれぞれ一回認められるので、第十四章の場合も加えて合計すると、梵文では Amitāyus は全部で十三回用いられているのに、チベット訳ではそれより五回減つて八回になっている。つまり、チベット訳では Amitābha が主になつてゐる点では、梵文よりも顕著であると言えるのである。もつとも、唯一の例外ではあるが、梵文第四十三章に表われる Amitābha がチベット訳で *ishe dpag med* に変わつてゐる例もあるから（したがつて、チベット訳における Amitāyus の用例は総計九回）、阿弥陀仏に関する限り、チベット訳は、梵文を透写したものとは、無条件に言い難いのである。

以上の梵文（及びチベット訳）の用例に対して、漢訳をみると、事情が異なる。阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經（通称、大阿弥陀經）では「阿弥陀」⁽¹⁴⁾、無量清淨平等覺經では「無量清淨」⁽¹⁵⁾（また「阿弥陀」も用いる）⁽¹⁵⁾ という名をもつてゐるから、その原語が Amitāyus か Amitābha かを決めることは直ちには困難であるが、無量寿經、大宝積經無量寿如来會、大乘無量寿莊嚴經の三訳では、その経題の示す如く、いずれも無量寿の名が用いられており、無量光の名はわずかに一度しか用いられていない。本名はどこまでも無量寿仏となつており、この点で、梵文及びチベット訳の場合と、殆んど反対になつてゐるのである。これは、この三訳の原本が、現存の梵文及びチベット訳とは違つて、Amitāyus を主としていたからであると考え易いが、しかし実はそう手輕に言い切れるものではない。すでに、津田左右吉博士が論証されているように、これは無量寿經の訳者（その後の二訳もこれに準ずる）が、本来、原本には Amitābha とあり、したがつて「無量光」と訳すべきものを、あえて「無量寿」としたと推測されるのであ

る。何故そうしたかといえは、それは「無量寿」という語が、神仙説を喜び、長生不死を求めるシナ人の思想にふさわしく感ぜられたからであろう。しからば、これは、無量寿経の原型が、現存梵文（及びチベット訳）から窺われるように、*moṅṅṅ* *Amitābha* を主としたものであり、*Amitāyus* については、殆んど附随的にしか言及していないと見ることに、何ら妨げとはならないのである。

以上の無量寿経に対して、次に阿弥陀経を見ると、*Amitāyus* が本名のように取扱われている点で、ちょうど正反對になっている。すなわち、まず梵文によって調べると、阿弥陀仏を表わすのに、常に *Amitāyus* をもってしており、*Amitābha* は、何故にそのように呼ばれるのか、それは光がすべての仏国において無礙であるから、*Amitābha* と呼ばれるのであるという箇所（第九章⁽¹⁸⁾）、二回続けて出てくるだけで、あとはすべて *Amitāyus* となっている。チベット訳を見ると、右の第九章相当文に *ḥod dpag med* を用いるほかに、さらに梵文では *Amitāyus* とあるのを *ḥod dpag med* に改変もしくは附加している例が四回あるから、⁽¹⁹⁾ ここでもチベット訳の信憑性が疑われるが、全体としては *tshē dpag med* を主に行っている点で、梵文と変わりが無い。また、漢訳では、羅什訳が、六方段の西方世界の箇所に「無量寿」を一度用いているほかは、すべて「阿弥陀」をもっているが、玄奘訳では、その箇所には「無量寿」「無量光」の二名をあげ、なお他の一ヶ所でもこの二名を並記し、また梵文第九章相当箇所に「無量光」を二回用いるほかは、すべて「無量寿」として、梵文と相応している。したがって、これらによってみれば、阿弥陀経の原本が、*Amitāyus* を主とし、附随的に *Amitābha* に言及しているに過ぎぬことは、明らかであると言わねばならない。

(B) 他の梵文經典における用例

次に、浄土經典以外の大乗經典に表われる阿弥陀仏は、どちらの原語をもっているか、という点について検討

してみたい。この際、前述の考察から知られるように、チベット訳は、必ずしも梵文態を復原しうるものとは見られないし、また漢訳では原語を判定することが困難であるから、ここでは梵文の現存する經典のみについて検討してみることにはしたい。もっとも、梵文經典でも、後に触れる如く、写本によっては *Amitāyus* と *Amitāha* との交替が認められる場合もあるので、厳密に言えば、写本そのものの系統なり性質なりを吟味した上でなければ、正確な結論が得られないのであるが、その点までの調査は極めて困難であるので、ここでは近代の学者によって校訂出版されたものだけについて、検討を試みることにしたい。

さて、このような観点から調査・検討した結果をまとめてみると、以下の四種に分けることが出来よう。

1) *Amitāyus* を主とする經典

この代表的な經典は、法華經梵本 *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* である。阿弥陀仏は、古層の部分に属する第七章 (*Pūrvayoga-parivarta*) と、比較的成立の遅い第二十二章 (*Bhaiṣajyārjadīpūrvayoga-p.*) 及び第二十四章 (*Samantamukha-p.*) の三章に言及されているが、⁽²²⁾ この中、前二章では *Amitāyus* が一回ずつ用いられ、後一章では *Amitāha* (*-nāyaka*) が三回用いられる。⁽²³⁾ しかし、この *Amitāha* は、いわゆる普門品偈の後世附加された部分 (第二十七偈以下の七偈) に表われるものであるから、梵文法華經が闡説する阿弥陀仏は、元來 *Amitāyus* のみであったと言わねばならない。ちなみに、ケルン・南条博士校訂本の脚注によると、⁽²⁴⁾ 第二十四章の *Amitāyus* については、ロンゾンの王立アジア協会写本には *Amitāha* となっているが、その他には異伝がない模様である。荻原・土田西氏刊本⁽²⁵⁾、ダット (*N. Dutt*) 刊本にも、*Amitāyus* とある点では変わりがない。また、チベット訳を見ると、第七章、第二十二章においては、いずれも *tshe dpag med* となっており、梵文と一致する。第二十四章の場合は、*snan ba mthah yas* (= *Amitāha*) や *tshe mthah yas pa* (= *Amitāyus*) とする比較的用いられることの少ない訳語(と

くに後の訳語)を当てており、この点からも附加偈であることを示唆している。なおまた、漢訳⁽²⁸⁾では竺法護訳は「無量寿」、羅什訳及び闍那崛多等訳は「阿弥陀」を用い、第二十四章には相当漢訳偈を欠いているから、法華経のもとの本が *Amitāyus* のみであったことを支持するものと見てよいであろう。

Amitāyus を主とする経典としては、右のほかは *Rāṣṭrapālāparipicchā* を挙げらるゝであろう。しかし、この経典では *Amitāyus* は一度しか表われず、漢訳三本ではいずれも「無量寿」とあつて梵文と一致するとはいうものの、チベット訳⁽³¹⁾では *hod dpag med* とあつて異なるから、これら諸本の原本が *Amitāyus* であつたといふことまでは言へ難い。さなみに、後の論書 *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantrasāstra* の末尾の廻向偈に表われる阿弥陀仏も *Amitāyus* であり、漢訳・チベット訳とも⁽³²⁾、そうなつてゐるが、論全体としてはそこに一度言及されているに過ぎないから、事情は右に準ずる。

② *Amitābha* を主とする経典

この代表的経典は、華嚴経の梵本の一つである *Gaṇḍavyūha-sūtra* 及びその最後の部分に当たる *Bhadracarī-praṇidhāna* である。わたくしの調査に見落しがなくとすれば、*Gaṇḍavyūha-sūtra* には、*Amitābha* が二回表われ⁽³⁴⁾、*Amitāyus* には言及してゐないと思われる。これは、チベット訳に照合してみても同じで、*Amitābha* に対しては、一回は *ḥod snañ ba mthah yas pa*、一回は *mi dpegs ḥod* と⁽³⁵⁾なり、特異な訳語を當つてゐるが、ともかく意義の上では梵文と相応する。漢訳三本を見ると、一回はすべて「無量光」とあつて、梵文と一致する如くであるが、他の一回は、八十華嚴で「阿弥陀」とあり、六十華嚴・四十華嚴で「無量寿」とあつて、必ずしも一致しない。しかし、これは前述の如く異とするには足りない。 *Amitābha* の所伝は、近年ヴァイディヤ (P. L. Vaidya) がバローダ (Baroda) 写本に基づいて出版した校訂本についてみても変わりがない。⁽³⁷⁾ 次に *Bhadracarī-praṇidhāna* には、四偈にわ

たつて Amitābha が四回表われている⁽³⁸⁾。チベット訳を見る⁽³⁹⁾と snai ba mthah yas (三回) と hod dpag med (一回) との二種の訳語を用いているが、もとの言葉が Amitābha であつた点では同じであらう。漢訳⁽⁴⁰⁾三本では「不空訳に「無量寿」が一度用いられるほかは、「無量光」「阿弥陀」が用いられているから、梵文にほぼ相応するといつてよい。ただ梵文に抵触するものとして注意すべきは、ロータン語訳で右の四ヶ所がすべて Armyāya (= Amitāyus) に変わっていることである。これは如何なる理由によるのか不明であるが、あるいはロータン地方で Amitāyus という表現の方が好まれた事実を反映しているのかも知れない⁽⁴¹⁾。いずれにせよ、これによつて、もとの梵文が Amitāyus であつたと見ることは、困難であらう。

Amitābha を主とするものとしては、右の華嚴経よりは時代が下がるが、なお幾つかの經典が指摘せられる。大乘中期の成立と見做される Lanikāvatāra-sūtra に一度言及される場合や、アヴァダーナ文献として大乘的色彩を持つ Ratnamālavādāna と三度言及される場合の阿弥陀仏は、いずれも Amitābha であり、五仏の一として Dharmasamgraha に一度言及される場合も同じである。また、密教經典を見ると、殆んどすべてが Amitābha を主としてゐる。たとえば、Karaṇḍavyūha に⁽⁴²⁾「ははは表われる阿弥陀仏は、殆んど常に Amitābha である Mahāsāsthrapramāṇani に一度表われる場合も同じである。Sādhanamālā に⁽⁴³⁾は Amitābha が頻繁に出づくるのに対して、Amitāyus は多分一度しか出てこない。漢訳の陀羅尼經典も、音写によつてみると、Amitāyus は極めて少ないのに対して、Amitābha が圧倒的に多いことが知られるであらう。

③ Amitāyus と Amitābha の両方を用いる經典

これに属する經典としては、まず Karuṇāpūṇḍarika が挙げられる。ダース・シャーストリ刊本は、写誤脱落が多く信頼し難いものであるが、ひとまずそれによつてみると、Amitāyus が六回、Amitābha が一回用いられている⁽⁴⁴⁾。

Amitābha が用いられるのは、阿弥陀仏の般涅槃を説く箇所であるので、Amitāyus を用いると矛盾するため、殊更に用いられたのかも知れないが、Amitāyus が出てきた直後に用いられる点からみて、両者が殆んど同一視されていることを示している。これは、チベット訳に当たってみても大体同じで、ただ梵文の Amitāyus が一回 *hod dpag med* に変わっているだけである。漢訳では、悲華経が「無量寿」のみ、大乘悲分陀利経が「阿弥陀」のみを用いており、原語の区別を知り得ない。

次に、Svarṇaprabhāsottama-sūtra にも、Amitāyus (二回) と Amitābha (一回) の両方が用いられているが、⁽⁵³⁾ 両方とも殆んど同じ文形の中に出てくるから、同一視して用いられていると思われる。ノーベル刊本の脚注によると、ロンドンの王立アジア協会写本では、Amitāyus 二回のうちの一回が Amitābha となっているが、⁽⁵⁴⁾ この点前記法華経の場合と同じであるのは注意に値いする。他には異伝がない。泉芳環氏刊本もノーベル本と一致する。漢訳三本は、いずれも「無量寿」をもってしているが、チベット訳は梵文と合致する。⁽⁵⁵⁾

また次に、Samādhirāja-sūtra にも、そのガーターの部分に Amitāyus(s)(三回) Amitābha(四回)の両方が用いられている。⁽⁵⁶⁾ 両方ともに Sukhāvati と結びつけて説かれており、区別して用いられているとは思われない。漢訳では「弥陀」または「阿弥陀」のみを用いていて、原語の区別を示していないが、チベット訳では梵文とすべて一致する。⁽⁵⁷⁾

㊦ Amitāyus か Amitābha かを決め難い經典

これは、Bhaiṣajyagurvaḍḍīyaprabharaṅga-sūtra の場合であって、この經典に一度闡説される阿弥陀仏は、ギルギット本によると Amitāyus とあるが、他方この箇所が *Siḥsānucaya* に引用されており、それによると Amitābha となっている。いずれか決め難いのである。漢訳では、薬師經四訳及び大乘集菩薩学論では「阿弥陀」または「無量寿」を用い、またチベット訳では、いずれの場合でも *tshe dpag med* となっているから、Amitāyus の所伝

を支持する如くであるが、しかし梵文による限り、この經典がもともといずれの原語を用いていたかを決定するのは、困難と見た方が無難であろう。

以上が、浄土經典以外の現存梵文經典に見られる用例であるが、この中で、ここで注目したいのは、(一)と(二)の用例であり、特にその中の法華經と華嚴經との用例である。(三)の用例は Amitāyus と Amitābha との同一視を前提としており、經典の成立からいっても、そこにすでに浄土經典が予想されているとみてよい。また(四)の用例は判断の材料が不足であるし、浄土經典に先行する經典とも見られないから、一応はせずに考えてよい。また(一)と(二)の場合でも、法華經と華嚴經以外は、すべて浄土經典より後の成立と見做して差支えないから、これらも当面の問題に照らして、はずして考えてみると、問題として残るのは法華と華嚴の二經における用例のみになるのである。

ところで、この初期の大乘經典の二經がそれぞれ Amitāyus か Amitābha のいずれかのみを用いているという事実は注目に値する。もとより、この二經ともに、阿弥陀仏に關説するのは、わずか数ヶ所に過ぎぬから、資料的に十分とは言えないけれども、これを先の浄土經典における用例と相望してみると、単に偶然というのでは済まされぬ問題を諷示しているように思われる。それは一体何であるか。恐らくそれは、初期の大乗教徒の間にあつては、もともと Amitāyus を主と見るグループと Amitābha を主と見るグループとが、独立に存在していた事実を反映しているのではないか、そうして阿弥陀經や法華經は前者のグループ、無量壽經や華嚴經は後者のグループに属し、もしくは關係を持っていたのではないかと推測される。もっと進んで言えば、阿弥陀仏を主題とする浄土經典は、この二つのグループをまさしく調和統合しようとする動機を含んで編纂されたのではないかと推測することも可能であろう。

試みに、無量壽經について言えば、前述の如く、Amitābha の壽命が無量であるから Amitāyus と名づけるという文章は、梵文・チベット訳にしか見当たらないけれども、しかし、阿弥陀仏の壽命が長久であり無量であること

は、大乘無量寿莊嚴經を除く他の漢訳四本では、本願文の中でも、またその成就文とせられる箇所でも、一致して説いてゐるから、⁽⁸⁹⁾ Amitābha を主とする立場から Amitāyus への同一視を主張するといふ意図は、これらのもとなつた原本にすでに説かれていたと言つてよい。ただ初期の大阿弥陀経と無量清浄平等覺經とにおいて、阿弥陀仏(または無量清浄仏)の般涅槃を説くのは、⁽⁸⁸⁾ この点についての考察が、未だ進んでいなかつたことを示すものであろう。何となれば、これは Amitāyus の觀念と矛盾するものであるから、元來は Amitābha について言われていたに違ふないと思われるからである。Amitābha から Amitāyus への同一視の考察が進めば、他の伝本における如く、この部分が削除せられるのは、当然といつてよいであらう。

他方、阿弥陀経について言へば、Amitāyus の光明が無礙であるから Amitābha と名づけるといふことは、先にも触れた通り、諸伝本一致してゐるから、もとの原本にもそのように説かれていたことは疑いなく、ここには Amitāyus を主と見る立場からの Amitābha への接近・同一視が示されてゐるを見てよい。

もし、このように見るものが許されるならば、Amitāyus と Amitābha は、無量寿経や阿弥陀経の浄土經典において、はじめて明らかかな形で同一視されるに至つたもので、それ以前には、恐らく別々に唱導されてきた仏名であつたと言つてよいであらう。そのいづれが先に唱導されたものか、両者の先後關係を推断する決め手はないので、その限り、大体同じ頃と見た方が学問的には穩当であらう。

2 Amitāyus と Amitābha の由来

阿弥陀仏の原語である Amitāyus と Amitābha とが、本来、別々に唱導されてきたとすると、一体この二つの名は、何に由来するものであるか、といふことが問題になるであらう。この点について、これまでに東西の近代学者に

よって諸種の見解が提示されたことは、前節において考察した如くであるが、しかしそのいずれについても、未だ満足すべきものは見出されない。そこで、わたくしは、以下においては、これを原始仏教、部派仏教、及び初期大乘仏教に表われる仏陀観の展開の中に探ってみることにしたいと思う。この二つの原語が、仏名として唱導されている以上、その由来を仏陀観の流れにおいてとらえてみることに、最も順当な方法と考えられるからである。

(A) Amitāyus の由来

まず Amitāyus についてみると、この言葉は、梵文經典では、単なる普通名詞として用いられることがある。Lalitavistara のガーターの部分に、

「無量なる生命がわたくしにあるように、そうして死ぬことがないように。」(amitāyusaś ca bhavi no ca bhareta mrtvuh)⁽⁶⁷⁾

とあるのが、その例である。したがって、Amitāyus という語は、梵語として決して特異な言葉でないことが知られるが、さらに、これに類似した言葉をもって、仏陀観を構成している説が、浄土經典以外の初期大乘經典の中に認められる。それは、法華經の有名な「如来寿命品」(Tathāgatāyuspramāṇa-parivarta) である。ここでは、よく知られているように、如来がさとりを開いてから、無量無辺百千万億那由他劫という長い時が経っており、如来の「生命の量が無量である」(aparimitāyuspramāṇa)⁽⁶⁸⁾と強調されているが、この表現は、Amitāyus という言葉と殆んど変わりがないと思われる。もっとも、法華經の久遠仏名は釈迦牟尼であって Amitāyus と言われることはないから、全く同じとは言えないけれども、しかし仏陀観の根底において共通点を持つことは疑いなく⁽⁶⁹⁾。ただし、後世 Aparimitāyus (無量寿)、詳しくは Aparimitāyur-jhāna-suviniścitatejorāja or Amitāyur-jhāna-viniścaya-rāja (or -rājendra) (無量寿智決定〔光明〕王) という仏が登場し、その陀羅尼經典⁽⁷⁰⁾が、インドから中央アジアにかけて広く流

布したが、これは、もともととは Amitābha とは (したがって) Amītyus とも) 區別して説かれた別の仏であり、また法華經の久遠仏を指すものでもない。⁽²²⁾

このように、仏の寿命の無量を説くことは、初期大乘經典としては、決して淨土經典に限ったものではないが、更に進んで言えば、これは大乘仏教になって始めて説かれたものではなく、すでに原始仏教において、その由来を求めることが出来ると思われる。例えば、増一阿含卷四四に過去七仏の寿命論を説くのは、すでに二三の学者によって注目されているように、その一例に数えられるであろう。ここでは、毘婆尸仏の寿は八万四千才、試詰仏と毘舍羅婆仏の寿は七万才、拘楼孫仏の寿は六万才、拘那含牟尼仏の寿は四万才、迦葉仏の寿は二万才であると説き、更に釈迦牟尼仏については、

「われ釈迦文仏の寿命は極めて長し。然る所以は、肉身は滅度を取ると雖も、法身存在す。此れは是れ其の義なり。当に念じて奉行すべし。」

と説いているのである。この經典には相当パーリ文がないが、しかしこのように過去仏の寿命を説くことは、パーリの他の經典⁽²⁴⁾で示されているから(ただし六仏の寿命 (Ayyuppanāna) の数え方は右とはやや異なる)、このような説はすでに原始仏教において成立していたと見做してよい。もっとも、釈尊に関して右のような法身説を表明するのは、増一阿含のみに見られるものであるから、これは直ちに原始仏教の説と見做すことは出来ない。しかし、釈尊の寿命について、これに類同した考察が行なわれたことは、他の經典によって確かめられる。それは長部一六經大般涅槃經 (Mahāparinibbāna-sutta) 及びその相当の漢訳諸經、梵文、チベット訳に認められる釈尊の入滅の記事である。⁽²⁵⁾いまパーリの所伝によって記すと、釈尊は入滅に先立つこと三ヶ月前に、ヴェーサーリー近くのチャーパーラ廟に赴かれた時、アーナンダに対して、次のようなことを三度繰り返して語られたという。

「アーナーダよ、如来には四神足 (cattaro iddhipādā) が修習され、多くなされ、習熟され、徹底的になされ、実行され、精通され、よく發起されている。アーナーダよ、如来はもし欲するならば、一劫の間、あるいは一劫以上の間住することが出来るであらう。(So ākaṅkhamāno Ananda Tathāgato kappamī va tiffheyya kappāvesasamī va)。」

しかるに、アーナーダはこれを理解することが出来ず、釈尊に対して何ら延寿・住劫を請うことがなかったので、釈尊は悪魔の請いに応じて、遂にそれより三ヶ月後に入滅すべきことを宣言されるに至った、というのである。これは、釈尊の入滅が業の因果を超えた任意捨命であるとする解釈であるが、これを違った言葉でいえば、釈尊の寿命の永遠性に対する関心を表明したものと見てよい。釈尊はその超人性の故に、普通人の如き死を迎えることはあり得なく、必要に応じてその寿命を延長しうるものでなければならぬという仏陀観が、ここに示されているのである。⁽²⁾

これは、明らかに Amitāyus の觀念と相通するものと思われる。というのは、この經典の説が、無量寿經の編纂者によっても知られていたと思われるからである。すなわち、梵文によってみると、世尊がアーナーダに対して語る言葉の中に、

「アーナーダよ、如来はもし欲するならば、一施食をもって、一劫の間住することが出来るであらう。あるいは、百劫の間、あるいは千劫の間、あるいは十万劫の間、あるいは幾千万・幾百万・幾十万劫の間に至るまでも、あるいはそれ以上にも、住することが出来るであらう。」(ākāṅkṣam Ananda tathāgata ekapiṇḍapātēna kappamī va tiffhet kalpaśataṃ va kalpaśahasraṃ va kalpaśatasahasraṃ va yāvāt kalpakojinī utāsatasahasraṃ va tato voltari tiffhet)⁽²⁾

というように、原始經典の説とほぼ相応する言葉が見出されるのである。もっとも、この言葉に相当する部分は、千

ベツト訳と、漢訳では無量寿経、無量寿如来会の二本にしか認められないから、この經典の最初期からこのように言われていたかどうかは確かではない。また、この言葉は、經典の上では、釈尊に就いて言われているもので、阿弥陀仏に就いてではない。しかし、たとえそうであっても、この浄土經典の成立過程において、このような原始經典の説が省みられていたという事実は、やはり注目されねばならない。Amitāyus を説明して、諸伝本ほぼ一致して、その寿命が幾百千万劫であり、長久無量であると説くのは、⁽⁸¹⁾このような原始經典の説と思惟形式においてつらなるものと言つてよいからである。もちろん、断わつて置かねばならぬが、このことは、大般涅槃經の入滅説が Amitāyus の觀念を成立せしめる直接の素材となつたという意味ではない。この経説は、部派仏教においては、いわゆる神通力論や留多寿行論の経証として、パーリ上座部や有部、大衆部等において、広く取上げられているものであるから、⁽⁸²⁾無量寿經の編纂者は、恐らく部派の教説を媒介として知つたものであり、したがつて必ずしも大般涅槃經を予想してゐるとは言えないであろう。要は、Amitāyus の由来するところが、原始仏教以来のかくの如き仏陀觀の中に求められることを見出しうれば、ここではそれで足りるとしなればならない。

(a) Amitābha の由来

次に、Amitābha についてみると、仏が光明と結びついて説かれることは、ひとり阿弥陀仏に限つたものではなく、むしろ大乘仏教の諸仏・菩薩に通用のものであるといつてよいが、⁽⁸³⁾更に進んでいうと、これもまた大乘仏教になつて始めて表われた觀念ではなく、原始仏教に溯つてその由来を尋ねることが出来ると思われる。

まず、Amitābha という言葉についてみると、パーリ經典では、轉輪聖王の名として一度用いられているが、⁽⁸⁴⁾しかし阿弥陀仏とかかわりを持つものとは思われない。梵語としては、プラーナ文獻の中に、神々の名として Amitābha が時々表われてくるが、⁽⁸⁵⁾それらとの結びつきを示唆する痕跡は見出されない。神々の名としては、仏教では原始經典

以来、色界第二禪天に「無量光天」(appamaññāhā devā / apamaññāhā devā)を説き、言葉の上では Amitābha に類似しているけれども、これまた何らの関係も認められぬことは、前節に触れて置いた如くである。

このように、Amitābha という言葉そのものによつては、その由来を辿ることは出来ないが、しかしもし仏と光明との結びつきということになれば、すでに原始經典にかなりの資料を見出すことが出来るのである。その二三の例を挙げてみよう。まず、古いガーターの中には、例えば次のように歌っている。

「世間には四つの光 (cattaro pajjā) がある。ここには第五 (の光) はない。昼には太陽が輝き (tapati)、夜には月が光り輝く (ābhāti)。また火は昼夜に、そこ(ここ)に照らす (pabhāsati)。正覚者は輝けるものの中で最勝者である。この光は無上である。(sambuddho tapatari seṭṭho / esa ābhā anuttarā)』

したがって散文の部分になると、仏が世に出現すれば「大なる光、大なる光明が現われる」(mahato alokassa pātubhāvo hoti mahato obhāsassa) と説き、更に進んで、仏の託胎、降誕、成道、初転法輪の際に、

「その時、天界と魔界と梵天界とを含む世界において、沙門・バラモンと人・天とを含む衆の中において、無量にして広大なる光 (appamañño ujāro obhāso) が、諸天の天の威力 (devānubhāva) を超えて出現する。かの世界の涯の悲惨にして涯底なく、暗冥・黒闇のところ、そこにはこのような大神力 (mahiddhika) やこのような大威力 (mahānubhāva) をもつこれらの月や太陽の光さえも及ばないところ、そのところにまでも、無量にして広大なる光が、諸天の天の威力を超えて出現する。」

と説くようになるのも、不思議ではない。しかし、最も注目すべき説は、増支部三・八〇經 (及び相当漢訳) に説かれる三千大千世界説であつて、パーリでは、三千大千世界の構成内容を述べた後に、アーナンダの問いに応じて、次の如き言葉が、釈尊によつて加えられている。

「アーナンダよ。ここに如来は三千大千世界を光 (obhāsa) をもって満たし、かの有情たちが、その光 (aloka) を認知するならば、その時、如来は音 (ghosa) を発し、声 (sadda) を聞かせるであろう。アーナンダよ。このようにして、如来は音声 (sara) をもって、三千大千世界、あるいはまた望む限りに (yavatā panaā kañhēyya) 知らしめるであろう。」

ここで「あるいはまた望む限りに」といわれていることについて、ブッダゴーサは清浄道論⁽²⁰⁾において言及し、これは「如来が望むところは、どんなところでも、すべて知るのである」といい、「無辺無量なる対象国土」(visayakkhettaṃ anantaṃ aparimāṇaṃ) を指すものと解しているが、これはあたかも、阿弥陀経において、Amitābha と名づけられる理由として、「如来の光がすべての仏国土において無礙である」(tathāgatasyābhāprathatā sarvabuddhakṣeṣeṣu)⁽²¹⁾といわれていることに対応するものと言ってよい。しかれば、Amitābha の觀念が、このような原始仏教の仏陀觀に胚胎していることを見ることは、決して無理なことではないであろう。

(C) 大衆部系統の仏陀觀

以上のように、Amitāyus にしても Amitābha にしても、原始仏教の仏陀觀にその由来を求めることが出来ると思われるが、しかし先にも触れた通り、これは原始仏教の仏陀觀が、阿弥陀仏を成立せしめる直接の素材となったという意味ではない。そこに至るまでには、当然のことながら、仏陀觀の發達というものを考慮に入れねばならない。しかれば、それは如何なる仏陀觀であるかという点、やはり大衆部系統の仏陀觀を指顧しなければならぬであろう。異部宗輪論によると、大衆部・一説部・説出世部・鷄胤部が共通に考えていた仏陀觀として、十五種の項目が列挙されているが、その中で、当面の問題に直接関連をもつものは、

「如来の威力も亦無辺際なり、諸仏の寿量も亦無辺際なり。」

という二項目である。ここで、まず威力の無辺際という項目については、チベット訳による⁽⁸³⁾“sans rgyas boom idan hdas nams kyi mthu mthah yas paho”（諸仏世尊の威力は無辺である）と訳されており、威力（mthu）の原語としては“anubhava, prabhava, rddhi”の如き言葉が推定されるが、これらを光明と結びつけて説くことは、先の引用文からも知られるように、原始仏教以来しばしば認められるから、そこには光明が無量であるという観念が、当然含まれていると見て差支えない。それ故、十八部論において、この項目を「光明無量」と訳出しているのは、誤りとは言えないであろう。また次に、寿量の無辺際という項目は、チベット訳では“sku tsho dpag tu med paho”（身体の寿命は無量である）⁽⁸⁴⁾といわれている点から知られるように、Amitāyus (Tib: tsho dpag (tu) med) の観念と相応することは、明らかであると言わねばならない。

このように見ると、異部宗輪論によって伝えられる大衆部系統の仏陀観の中に、Amitāyus と Amitābha とに相当する観念を見出すことが出来るといつてよい。しかも注意すべきは、ここには Amitāyus と Amitābha とが同一視せられる契機も示されているといつてよい。何となれば、威力の無辺際と寿量の無辺際とは、いわば異なった角度から仏を見たに過ぎないもので、それによって表わされる仏は同一の仏にはかならぬが、これはまた Amitāyus と Amitābha との場合についても、同じように言うことが出来ると思われるからである。果たしてしからば、本来別々に唱導されたと考えられる Amitāyus と Amitābha とは、相互に同一視されることによつて、はじめて阿彌陀仏の思想を、よりよい形で構成することが出来たといつてよいであろう。言い換えれば、あたかも異部宗輪論の註釈者が、大衆部系統の仏陀観を指して報身と呼んでいるように、阿彌陀仏の報身としての性格を、よりよく表現することが出来たといつてよいであろう。いずれにしても、阿彌陀仏の思想は、大乘仏教になって突如として現われたものではなく、その背後には、原始仏教より部派仏教（大衆部系統）への仏陀観の展開史があり、それとの連関の下で次第に成

熟してきたものであるということを、大衆部系統の仏陀観は徴証しているように思われる。

四 む す び

上來、阿弥陀仏の起源に関して、まず東西の近代学者の見解を批評的に考察し、ついで阿弥陀仏の原語からみた起源についての私考を述べてみた。はじめにも記した如く、わたくしは、これによって阿弥陀仏の起源問題のすべてを解決し得たと主張するのでは決してない。ただ、従来、殆んど省みられることがなかった問題を検討して、新しい視点を提示しようと試みたに過ぎない。もし、このような視点からの考察が大過がないとしても、これによって新しい主張を立てるためには、なお色々な角度からの研究が必要であることは言うまでもない。わたくしは、それらの中でも、特に阿弥陀仏の本生説話からみた起源の考察が重要であると考えている。何となれば、阿弥陀仏の思想は、いわゆる法蔵説話と結びついて形成されているものであるが、これは無量寿経にのみ説かれるもので、他の緒経典では、例えば法華経によると Amitayus は Mahāvīrajanābhava (大通智勝) 如来の十六王子の一人と説かれる如く、⁽⁹⁷⁾ それぞれ異伝を示しているからである。このような異伝は、一体何を意味しているものであるか。恐らく、阿弥陀仏が Amitayus と Amītabha との二つの名で、本来別々に唱導されたことと関係があると思われるが、それらの点については、稿を改めて考究することにした。

阿弥陀仏の原語からみて (またその本生説話からみても同じと思われるが)、その起源を仏陀観の展開の中に求めるといふことについても、なお異論の余地があるかも知れない。例えば、「光の中の光」(yōtisan, youth) や「不死なる生命」(ayur amitam) という表現をもってアートマンを形容することは、⁽⁹⁸⁾ 古いウパニシャッドにすでに熟していた観念であるから、原始仏教の仏陀観における光明や長寿の思想はこのような観念を受けたものであり、したがっ

て Amitābha と Amitāyus の源流もそこまで辿るべきである」という議論も成り立つであろう。しかし、これに対しては、わたくしはただ阿弥陀仏の思想が仏陀観という仏教内部の本流の中で成立したものであることを認めようとするもので、そのようなウパニシャッドとのつながりを拒むものではない、と言いたい。かえって、わたくしは、阿弥陀仏の思想の展開には、インド一般思想との連関が深いと考えるものであるが、しかしそれはあくまで傍流である¹⁾と見たいのである。

同様なことは、外来思想との関係についても言い得る。阿弥陀仏の思想がいつどこで成立したかは俄かに断定できないが、紀元前後のインドの思想文化の形成に対して、外来異民族が果たした役割を考えあわせるならば、外来思想と全く無関係に阿弥陀仏の思想が成立したと言いつけることは困難であろう。しかしすでに検討した如く、阿弥陀仏の外来起源説が、いずれも積極的に承認されない以上このことは決して誇張されてはいけない。阿弥陀仏の思想は、仏教の本流の中に、その起源を求め得るものであり、外来思想はあくまで傍流に過ぎない、と考えられるのである。

註

- (1) 矢吹博士「阿弥陀仏の研究」(明治四十四年、改版昭和十二年)二二〇—二八頁、二六四—二八二頁、加藤氏『阿弥陀仏の研究』(大正五年)一七五頁、望月博士『浄土教の起原及発達』(昭和五年)四五〇—四六三頁、J. Takakusu: *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1947, p. 167 (Indian ed. 1956, p. 175) 結城博士「阿弥陀仏信仰の意図するもの」『大乘仏教の成立史的研究』(宮本正尊博士編、昭和二十九年)三一四—三二二頁、池本氏「大無量寿經の教理史的研究」(昭和三十三年)九七—一〇〇頁、鈴木博士『基本大乘浄土仏教』(昭和三十四年)二二—二六頁。
- (2) 『荻原雲来文集』二二—二三〇頁。
- (3) 矢吹博士前掲書、九九頁、一〇五頁、望月博士前掲書、四五—五三頁。
- (4) 拙稿「阿弥陀仏の原語」印度学仏教学研究第十三卷第二号(昭和四十年)参照。
- (5) 内訳は次の如し。第十四章(二回)、第十六章(六回)、いずれも Amitāyus 第三十二章(二回)、第三十七章(一回)、第三

- 十九章 (一回)、『第四十五章 (一回)』。
- (6) *Sukhavatīvyūha* (『梵藏和英合璧浄土三部経』所収) p. 66. II. 7-16.
- (7) *Tibetan Sukh.* (右同書所収) p. 268. II. 17-8.
- (8) 阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経 (通称、大阿弥陀経) 卷上 (大正二・三〇三b、三〇八bc)、無量清浄平等覚経卷一、卷三 (同・二八二c、二九〇bc)、無量寿経卷上 (同・二七〇ab)、大宝横経無量寿如来会 (大正一一・九六a)、大乘無量寿莊嚴経卷中 (大正二二・三二一c)。
- (9) すなわち、第三十二章 (往觀偈) は大阿弥陀経に欠く。第三十二章は大阿弥陀経・平等覚経に欠く。第三十七章の相当文は如来会以外の四訳にはなし。第四十五章の相当文も如来会・莊嚴経以外の三訳には欠く。
- (10) *Sukh.* p. 126. II. 13-4.
- (11) 大阿弥陀経卷下 (三一六bc)、『平等覚経卷四 (二九八c)』、『無量寿経卷下 (二七七c)』、『如来会 (九九c)』、『莊嚴経卷下 (二五a)』。
- (12) チベット訳第三十二章 (p. 290. II. 6, 9) 第三十二章 (p. 292. I. 18) 第四十五章 (p. 322. I. 6) に表われる *rod dpag med* は梵文相当箇所では *Amitāyus* (or *Amitāyu*) が用いられており、一致しない。
- (13) *Sukh.* p. 146. I. 9 (*Amitābha*) = *Tibetan Sukh.* p. 316. I. 24 (*tshe dpag med*)。
- (14) このほかに、経題に示されている「阿弥陀三耶三仏 (禮)」という名称も三回用いられている (大正二・三一六bc)。単に「弥陀仏」という場合も、高麗本では三回ある (同・三〇四b、三二〇a、三二七b)。
- (15) 「阿弥陀」は全部で八回使われる (大正二・二八七b、二八八a、二八九ab、二九三c)。なお、いわゆる往觀偈 (二八八ac) の中で、無量覚 (五回)、『無量世尊 (一回)』、『無量 (一回)』が用いられるが、これらは梵文に照合すると *Amitāyu* (-*nātha*) に相当する。また無際光 (一回)、『無量光明 (一回)』も用いられるが、これらは *Amitāprabha* に相当する。
- (16) いわゆる十二光仏の最初に用いられる。無量寿経 (大正二・二七〇a)、『如来会 (大正一一・九五a)』、『十四光仏』、『莊嚴経卷中 (大正二・三二一c)』、『十三光仏』。なお、『莊嚴経卷中、卷下 (三三三ab、三三四a、三三二五c)』には「放無量光」、『無量光仏刹』という表現が認められるが、これらは阿弥陀仏を指すものではない。
- (17) 津田博士「無量寿仏といふ称呼」、『シナ仏教の研究』 (昭和三十二年) 五三頁以下。津田博士の論証は委曲を尽くしているが、ただ無量寿経の梵文に関して述べられる部分 (特に五五頁) には、かなり誤りがあるので、注意を要する。例えば、梵文

- 第三十一章について「無量寿としてあるところと無量光としてあるところとがまじりあつてゐるし」と言われるのは、荻原博士の訳によれば、確かにそうであるけれども、原文ではこの場合の「無量光」は Amitābha ではなくて Amitayrabha であるから (p. 102, l. 6; p. 108, l. 15) やつは言えなから。この節では、阿弥陀仏の原語としては無量寿 (Amitāyus) しか用いられてゐないから (p. 104, l. 9) の Amitābhāsyā には、荻原博士の如く amitāyābhā と訂正する。大谷光瑞師『梵語原本国訳』無量光如来安樂莊嚴經『昭和四年』九六頁、足利博氏博士「梵文無量寿經の偈文」印度学仏教学研究第一巻第一号、昭和二十七年、二二七頁参照)。
- (18) Smaller Sukh, p. 200, ll. 20, 22.
- (19) 第九章相好箇所 (p. 346, ll. 16-7) 以外に用ゐられてゐる bod dpaḡ med (p. 346, l. 18; p. 348, ll. 9, 10.; p. 352, l. 14) には梵文で 𑖀 Amitāyus となつてゐる一語しかない。
- (20) 阿弥陀經 (大正二二・三四七a)。
- (21) 称赞淨土仏授受經 (大正二二・三四八c、三四九c、三五〇a)。
- (22) Saddharmapuṇḍarīka, ed. by H. Kern and B. Nanjio, St.-Petersbourg 1908-12, p. 183, l. 13, p. 419, l. 3, p. 454, l. 5, p. 455, ll. 2, 5.
- (23) Ibid, p. 419, n. 5.
- (24) ただし、マニルヌノの仏訳には、すべて Amitābha のみが用ゐられてゐるから、ホミンン將來の写本には、そのまゝになつてゐるかも知れない。E. Burnouf: Le Lotus de la bonne loi, Paris 1852, Nouv. éd. 1925, t. I, pp. 113, 251, 267.
- (25) Saddharmapuṇḍarīka-sūtram, ed. by U. Wogihara & C. Tsuchida, Tokyo 1935, p. 164, l. 21, p. 297, l. 3, p. 372, l. 19, p. 373, ll. 4, 10.
- (26) Saddharmapuṇḍarīkasūtram, with N. D. Mironov's Readings from Central Asian MSS, revised by N. Dutt, Calcutta 1953, p. 126, l. 19, p. 279, l. 3, p. 296, ll. 13ff.
- (27) The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, Vol. 30, p. 34-5-2 (she dpaḡ med), p. 73-4-8 (ib.), p. 79-2-1 (snan ba mthah yas), p. 79-2-2 and 3 (she mthah yas pa).
- (28) 正法華經卷四、卷九 (大正九・九二a、一二六c)、妙法蓮華經卷三、卷六 (同・二五c、五四c)、添品妙法蓮華經卷三、卷六 (同・一六〇a、一八九b)。ちなみに、大正大藏經の脚注 (同・二五c、五四c) で Amitābha とつて Amitāyus, Amītibhā の両方を記してゐるのは、この梵本によつたのか明記してゐない。恐らく、ケルン・南条本によつたと思われ

が、されなれば誤りである。

- (29) Rāṣṭrapālaparicchā, publié par L. Finot, St. Pétersbourg 1901, Repr. s-Gravenhage 1957, p. 57, l. 21.
- (30) 徳光太子経 (大正三・四一八 a) 大宝積経卷八一護国菩薩会 (大正一一・四七一 d) 護国尊者所問大乘経卷四 (大正一一・一四 a)。
- (31) The Tibetan Tripiṭaka, Vol. 23, p. 230-2-2. cf. J. Ensink: The Question of Rāṣṭrapā, Zwolle 1952, p. 121, l. 28.
- (32) Ratnagotravibhāga Mahāyānottarantaraśāstra, ed. by E. H. Johnston and T. Chowdhury, Patna 1950, p. 119, l. 7.
- (33) 梵光一乘菩薩論卷四 (大正三一・八四八 a) 〃 The Tibetan Tripiṭaka, Vol. 108, p. 56-2-8.
- (34) The Gaṇḍavyūha Sūtra, ed. by D. T. Suzuki and H. Idzumi, Kyoto 1934-36, New Revised Ed. 1949, p. 82, l. 5, p. 442, l. 22.
- (35) The Tibetan Tripiṭaka, Vol. 26, p. 148-4-2 (bod snan ba mthah yas pa), p. 285-3-1 (mi dposgs hod).
- (36) 「無量光」は「賢劫仏名を列記する箇所に出るもので、六十華嚴卷五七 (大正九・七六四 b) 〃 八十華嚴卷七六 (大正一〇・四一六 c) 〃 四十華嚴 (同・八〇一 c) 〃。なお、六十華嚴と八十華嚴の同箇所には「無量光」が二度用いられているが、先の Amitābha 〃 後の Bhūtarāmi (Gaṇḍavyūha, p. 442, l. 26) に当たるようである。四十華嚴の同箇所では「これを「無量光明」とする。また、他の一回の「阿弥陀」は八十華嚴卷六三 (大正一〇・三三九 c) 〃 「無量寿」は六十華嚴卷四六 (大正九・六九四 c) 〃 四十華嚴卷六 (大正一〇・六八七 c) 〃 に出る。ちなみに、六十華嚴卷六〇 (七八六 b c) には「阿弥陀」「無量寿」として、また八十華嚴卷八〇 (四四三 a b) 及び四十華嚴卷三九 (八四二 b c) には「無量寿」として、三訳は一致して阿弥陀仏に言及しているが、この箇所に相当する梵文及びチベット訳はなご。
- (37) Gaṇḍavyūhasūtra, ed. by P. L. Vaidya (Buddhist Sanskrit Texts, No. 5). Darbhanga 1960, p. 66, l. 19, p. 347, l. 26.
- (38) Bhadracarī-praṇidhāna, ed. by K. Watanabe, Leipzig 1912; H. Idzumi, Kyoto 1930; A. Ashikaga, Kyoto 1956; S. Devi, New Delhi 1958, vv. 49, 57, 59, 62. cf. Gaṇḍavyūha-sūtra, p. 547, ll. 2, 18, 22, p. 548, l. 2 (P. L. Vaidya's Ed., p. 434, l. 31, p. 435, l. 31, p. 436, ll. 8, 20).
- (39) The Tibetan Tripiṭaka, Vol. 11, p. 286-4-5 (snan ba mthah yas). -3-7 (ib.) -4-7 (ib.) -5-2 (bod dpag med) = Vol. 26, p. 321-2-1, -2-8, -3-1, -3-4.
- (40) 文殊師利発願経 (大正一〇・八七九 c) 〃 普賢菩薩行願讚 (同・八八一 a b) 〃 四十華嚴卷四〇 (同八・四八 a) 〃。
- (41) H. W. Bailey: Khotanese Texts, I, Cambridge 1945, pp. 228-230. cf. J. P. Asmussen: The Khotanese Bhadracarīyāśāna,

- 説呪・同・三五二 a)「阿彌哆婆耶」(不空羼索陀羅尼自在王呪經卷上・卷下・大正二〇・四二一 b'・四三二 a)「阿彌哆婆野」(華衣觀自在菩薩經・同・四四七 b)「施弭彈隣野」(不空羼索神變真言經卷九・卷一九・大正二〇・二七二 c'・三三〇 c)「施弭彈隣野」(同上卷二六・同・三七一 a)「阿彌怛婆耶」(瑜伽集要焰口施食儀・大正二一・四七八 c)等。他方 Amitāyus の音写として、無量寿如来觀行供養儀軌 (大正一九・七〇 b) の「彌跢度麗」((a)mitāyuse Dar.) 無垢淨光大陀羅尼經 (同・七一八 b) の「阿彌多唵殺写」(Amitāyusas, Gen.) などがあるが、Amitābha の音写にさくらんぼ蓋かに少ない。
- (50) Karuṇā-puṇḍarikam, ed. by Ś. C. Dās & Ś. C. Śāstri, Calcutta 1898, p. 36, l. 24, p. 37, ll. 12, 33, p. 38, ll. 1, 4 (Amitāyus), p. 38, l. 13 (Amitābha), p. 97, l. 21 (Amitāyus).
- (51) 前註の用例に相類するものとして、順次に次の如く。The Tibetan Tripitaka, Vol. 29, p. 212-1-6, -3-6, -5-3, 4, 7 (tsho dpag med), p. 213-1-6 (hod dpag med), p. 248-3-3 (ib. cf. Shr. Amitāyus).
- (52) 悲華經卷三 (大正三・一八五 a b'・一八六 a) 大乘悲分陀利經卷三 (同・二五〇 c'・二五一 a b)。
- (53) Suvārṇabhāsottamasūtra, das Goldglanz-Sūtra, ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus, hrsg. von J. Nobel, Leipzig 1937, S. 22, 5 (Amitābha), S. 8, Z. 2 (Amitāyus), S. 120, Z. 6 (ib.).
- (54) Ibid. S. 120, Ann. 16.
- (55) The Suvārṇaprabhāsa Sūtra, a Mahayana Text called "The Golden Splendour", first prepared for publication by B. Nānjo, ed. by H. Idzumi, Kyoto 1931, p. 2, l. 13, p. 7, l. 13, p. 110, l. 8.
- (56) 金光明經卷一' 卷二 (大正一六・三三五 b'・三三六 a'・三四五 c) 合部金光明經卷一' 卷六 (同・三五九 c'・三六〇 b'・三八八 c) 金光明最勝王經卷一' 卷八 (同・四〇四 a c'・四三九 b) など。合部金光明經卷二 (三七一 a) 金光明最勝王經卷三 (四一六 a) の「無量寿仏」及び同上經卷五 (四二二 c) の「阿弥陀仏」は、それぞれ梵文には相当文がない。
- (57) Suvārṇaprabhāsottamasūtra, Die tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch, hrsg. von J. Nobel, Bd. I, Leiden 1944, S. 4, Z. 7 ('od-dpag-med), S. 9, Z. 10 (tš'e-dpag-med), S. 92, Z. 22 (ib.).
- (58) Samāhīrājasūtra, in Gitigī MSS, Vol. II, Pts. i-iii, ed. by N. Dutt, Srinagar & Calcutta 1941-54, p. 32, l. 3 (Amitābha), p. 388, l. 8 (ib.), p. 451, ll. 4, 13 (ib.); p. 165, l. 9 (Amitāyus), p. 351, l. 2 (ib.), p. 271, l. 13 (ib., Nepal MS collected by Hodgson: Amitābha).

- (59) 月燈三昧經卷一・三・五・六・七(大正一五・五五一c・五六三a・五七四a・五八六b・五八九c・五九七b)。
- (60) 註(58)に指摘した梵文用例に相当するキェット訳の箇所は、順次に次の如し。The Tibetan Tripiṭaka, Vol. 31, p. 276-3-4 (snah ba dpag med), Vol. 32, p. 2-3-3 (hod dpag med, (p. 9-4-7 (ib.)), p. 9-5-2 (hod ni dpag med pa); Vol. 31, p. 290-5-4 (tsho dpag med), p. 300-5-3 (ib.), p. 311-5-8 (ib.))。
- (61) Bhaiṣajyaguru-sūtra, in Gilgit MSS, Vol. I, ed. by N. Dut, Srinagar 1939, p. 14. 1. 10.
- (62) Cikṣhānucaya, ed. by C. Bendall, St.-Petersburg 1897-1902, Repr. s. Gravenhage 1957, p. 175. 1. 6.
- (63) 薬師如来本願經(大正一四・四〇二c)・薬師琉璃光如来本願功德經(同・四〇六a)・薬師琉璃光七仏本願功德經卷下(同・四一四a)・灌頂經卷二(大正一一・五三三c)・大乘集菩薩學論卷一(大正三三・一一〇a)。
- (64) The Tibetan Tripiṭaka, Vol. 6, p. 137-3-4; Vol. 102, p. 228-3-2.
- (65) 大阿弥陀經卷上(大正一一・三〇二a・三〇八c)・平等覺經卷一・卷三(同・二八一b・二九〇bc)・無量壽經卷上(同・二六八a・二七〇b)・如来會(大正一一・九三c・九六a)。
- (66) 大阿弥陀經卷下(大正一一・三〇九a)・平等覺經卷二(同・二九一a)。
- (67) *Lalitavistara*, hrsg. von S. Lefmann, Erster Teil: Text, Halle a. S. 1902, S. 199, Z. 18 (*Lalitavistara*, ed. by R. Mitra, Calcutta 1877, p. 243. 1. 13) *kye mi d* 訳す *t'she dpag ma mchis pa dan rgyud par mi hgyur htsal'* (*Réya tcher rol pa, ou développement des jeux par P. E. Foucaux, première partie-texte tibétain*, Paris 1847, p. 176. 1. 7). *kye mi d* のキェット訳と梵文との対照は *V. Bhattacharya: Bhoṭaparakāśa*, Calcutta 1939, p. 127 に収められている。(ただし、キェット訳の *cha tsho* の誤植 *ch'o* (cf. *Ibid.*, p. 425) 及び *rgyud pa* と *kye* の *kye* の誤植 *kye* 梵文の *mryuṅ* を *vipatīṅ* に直している。)なおこの箇所は、すでに中村元博士によって指摘されている。「極樂浄土の觀念のインダ学的解明とキェットの姿容」印度学仏教学研究第十一卷第二号一四一頁、一五二頁参照。なおまた *amītyus* の訳語とは思われながら、漢訳でも「無量壽」を普通名詞に使う例がある。例えば六十華嚴卷一八(大正九・五二三a)には「令一切衆生得無量壽……」という。
- (68) *Saddharmapundarīka*, ed. by H. Kern and B. Nanjio, p. 318. 1. 15-p. 319. 1. 1 正法華經卷七(大正九・一一三c)・妙法蓮華經卷五(同・四二c)・添品妙法蓮華經卷五(同・一七七a)。
- (69) 妙法蓮華經卷五、如来寿量品中のいわゆる自我偈の「慧光照無量 寿命無數劫」(四三a)の二句が、古来、阿弥陀仏の光寿二徳を表わすものと考えられてきたことも注意すべきであろう。(最近では、鈴木宗忠博士がこの考えを採用されていた。

前掲書(二二頁)。「とこみで、この偈文は、梵文によると「わたくしのこの智力(jñānabala)はこのようであって、その(二)智力の)光輝は決して限りがない。またわたくしの寿命も長く限りない劫を経ており、以前に行をつんで得られたものである」(Ibid. p. 326, II, 1-2)という意味であるから、「慧光照無量」は智力の光輝を指すものであり、Amītibhaの觀念に近接しているとはいうものの、全く一致しているというわけではない。これに対して、「壽命無数劫」のほうは、その説明に報身的觀念を読みとれる点からしても、Amītyusによく相応するところであろう。

- (70) この經典の梵文等は、一九一六年、日・英・独において、それぞれ独立に出版・研究された。池田澄達教授「梵本アパリニターニル陀羅尼經の校合」宗教研究、旧一・三(大正五年)〔梵文及びその和訳〕Sen Konow: The Aparimitāyuh Sūtra (Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan, Vol. I, Oxford 1916, pp. 289 ff.)〔梵文・キベツト語・ロータマノ語とその英訳〕Max Wallser: Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram, Heidelberg 1916.〔梵文・キベツト語・漢訳及びこれらの独訳〕なお、ロータマノ語については、E. Leumann: Zur nordarischen Sprache und Literatur, Strassburg 1912, S. 82-3にその最初の部分H. W. Bailey: Khovarese Buddhist Texts, London 1951, pp. 94-100に全文が校訂されている。ウイグル語断片については、石浜純太郎博士「回鶻仏典雜考」仏教研究第一卷第三号(昭和十二年)参照。漢訳は、大乘無量壽經(大正一九・八二a)、大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經(同・八五a)の二訳がある。なお、この仏格は他の經典にも闕説される。例えば、梵文では、Rahamālāvadāna, ed. by K. Takahata, p. 212, l. 23 (Aparimitāyus); Āryamañjuśrīmūlī lakṣaṅga ed. by T. Garapati Śāstri, TSS, Vols. 70, 76, 84, 1920-25, p. 7, l. 12, p. 301, l. 20 (Amītyurjñānavinīścaya-rāja), p. 301, l. 15, p. 303, l. 23, p. 426, l. 8 (-rājendra) etc.

- (71) 大乘無量壽經(大正一九・八四a)には、別に「阿弥陀」が説かれる。これは、梵文にやると Amītibha である(S. Konow: p. 315, l. 7; M. Wallser: S. 24, Z. 5) キベツト語も同じである(S. Konow: p. 315, l. 9; M. Wallser: S. 28, Z. 24)。ロータマノ語訳については、前註(42)参照。

- (72) 成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌(大正一九・五九六b)で、如來壽量品を誦し、次に無量壽命決定如來真言七遍を誦すべしといひ、兩者を結びつけているのは、後の解釈であることは言うまでもない。

- (73) 大正二・七八c―七八七b、この經説については、望月博士前掲書、四五五頁、結城博士前掲論文、三一七頁にすでに注目されている。

- (74) DN, 14 Mahāpadāna-suttanta (Vol. II, pp. 3-4) に *yaṃ vaṃ Vipassī* の壽量(āyuppanāna)は八万才、Sikkhā は七万才、

Yesabhi せんごや¹ Kaksusandha せごんごや² Konāgamana せごんごや³ Kassapa せごんごや⁴ したとす。しかして、現在の釈尊の寿命は長くとも百年⁵、あるごはなれより少し多く生あるご願あなごうごう。

- (75) パーリ經典にも dhammakāya ごうご語は現われしるが、(DN. III. p. 84, cf. Mil. p. 73) どのやうな法身説を意味しなご。
- (76) DN. II. pp. 102-121, esp. p. 103 (cf. SN. V. p. 259, AN. IV. p. 309, Ud. p. 62) 長阿含卷二遊行經 (大正一・一五〇) 一般泥道經卷上 (同・一六五) 般泥道經卷上 (同・一八〇) 大般涅槃經卷上 (同・一九一) 根本説一切有部毘奈耶雜事卷三十六 (大正二四・三八七) 1) Divyāvadāna, p. 201, Das Mahāparinirvāṇasūtra, hrsg. von E. Waldschmidt, Berlin 1950-1, (Teil II) S. 204-5.

(77) kappāvasesaṃ を「一劫以上の間」と訳すのには、多少問題があらう。ラッタコーサの解釈によるや、この場合の kappā āyukappa ちなむち人寿命と見らるが、このやうに訳すこととを支持する (Sumaṅgalavāṣiṇī. II. p. 554, cf. Mil. p. 141)。このこと・ネズヤンせむを「この世の残りの間」の意に訳しつゝ (T. W. and C. A. F. Rhys Davids : Dialogues of the Buddha, pt. II, London 1910, p. 111. cf. PTSD, s. v. kappāvasesaṃ) 1) せ kappā せ mahākappa の讀ひを「たごあひあらう。經典の上では、このやうな讀ひとするのが自然であらなご、それなるが故にリス・ネズヤンのやうに訳るはなごあうごやとなごであらう。梵文はパーリ文と同じく "kalpāvasesaṃ vā" とするが、キントト訳ては bakal-pa-las lhag-gi bar-du (一劫以上の間) とする (E. Waldschmidt : loc. cit.)。漢訳では「一劫有余」(遊行經、般泥道經)、「若滅一劫」(大般涅槃經)、「若過一劫」(毘奈耶雜事) とする。なご、ヒンキートン (F. Edgerton) も「一劫以上の間」と訳しつゝる (Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, New Haven 1953, s. v. kalpāvasesaṃ)。

- (78) これらの世に關しては、宇井伯寿博士『印度哲學研究』第四 (昭和二年) 一九〇—二〇〇頁、P. S. Jaini : Buddha's Prolongation of Life, BSOAS, XXI, Pt. 3 (1958), pp. 546-552 参照。
- (79) Sukh. p. 10, ll. 10-12.
- (80) Tibetan Sukh. p. 224, ll. 15-17. 無量壽經卷上 (大正二二・二六六) 如来會 (大正一一・九二〇)。
- (81) 前註 (9) (七) (59) 参照。大乘無量壽莊嚴經のみは、Amitāyus についての説明を欠く。
- (82) Milindapañho, pp. 140-2, Kathāvatthu XI. 5 (pp. 456-8, cf. Aṭṭhakathā, p. 131) 大毘婆沙論卷二二六 (大正二七・六五七) 俱舍論卷三 (大正二九・一五七) ちなみに、妙音や世親が釈尊の留多壽行を認めることについては、有部内部でも後に批判があらわらつゝる (Abhidharmadīpa with Vibhāṣāpṛabhāvirīti, ed. by P. S. Jaini, Patna 1959, Text, pp. 98-101)。

- (83) たとえば、法華経序品の偈文は「*た*のようなわけで、*マンジユシユ*リーよ、*実*にこの光 (*rasmi*) は人間の導師によって放たれたのか。この一筋の光は、眉間の毛の環から、*光り輝きつじ*ある (*prabhāsyaṃti*)」(*Saddharmapūṇḍarīka*, p. 8. ll. 10-11 といふ偈から始まっているように、光明についで触れることが多い。なお前註 (69) 参照。
- (84) *Apaḍāna*, p. 210. l. 2
- (85) *Viṣṇu-purāna* III. 1. 21; III. 2. 15; *Brahmaṇḍa-p.* II. 36. 51&54, IV. 1. 12. 16&18. (cf. V. R. R. Dikshitar : *The Purana Index*, Vol. I. Madras 1951, p. 84) なお、*ノースウェスト*大学ロバート・D. イングリス (Daniel H. H. Ingalls) 教授室には、故クラーク (W. E. Clark) 教授が蒐集した「*ノースウェスト*」の索引カードが保管されているが、それによると、*Amitābhas* の出典として「*ず*」右の *Viṣṇu-p.* はかじり *Mārkaṇḍeya-p.* 75. 71; 80. 8; *Agni-p.* 150. 6 が挙げられている。
- (86) *SN*, I. p. 15 = p. 47. *雜阿含* 一三〇六經 (大正二・三六〇六) 別訳 *雜阿含* 三〇九經 (同・四七八〇)。同様な意味の偈文は *SN*, II. p. 284 = *D. 387h* (*Gāndhārī Dh. 50*) にも見出される。なお、これらの偈文の意義に関しては、宮坂宥勝博士「*ブリハド・ノースウェスト*」の論文「*ウパニシャッドとサンニッタ・ニカヤ*」に関する一考察」宗教研究一六〇号 (一九五九年) に論ぜられてゐる。
- (87) *SN*, V. p. 443. *雜阿含* 三九五經 (大正二・一〇六〇) *AN*, I. p. 22. 増一 *阿含* 卷三 (同・五六一七)。
- (88) *AN*, II. pp. 130-1, cf. *DN*, II. p. 12. *MN*, III. pp. 120-4. *SN*, V. p. 424.
- (89) *AN*, I. pp. 227-8. *雜阿含* 四二四一六經 (大正二・一一〇一一一)。*ただし*、*雜阿含* では、以下に引用する文章の相當文き欠く。
- (90) *Visuddhimagga*, p. 414 (HOS. Edition, p. 349)
- (91) *Snaller Sukh.* p. 200. l. 21. *Tibetan Sukh.* p. 346. ll. 16-18. *阿弥陀經* (大正二二・三四七五) 称讚淨土仏撰受經 (同・三四九〇)。
- (92) 異部宗輪論 (大正四九・一五七) 十八部論 (同・一八七) 部執異論 (同・二〇四)。
- (93) *The Tibetan Tripiṭaka*, Vol. 27. p. 250-3-6.
- (94) 前註 (92) 部執異論では「如来威徳勢力無減」といふ。
- (95) 前註 (93) かなまじり *sku* は身体 (*lus*) の敬語とせられるから (H. A. Jaschke : *A Tibetan-English Dictionary*, p. 22; S. C. Das : *A Tibetan-Eng. Dic.* p. 88) 「*skye* 体の寿命」は「*skye* 命」と訳すべきかも知れない。このことは、*無量寿經* のテキスト

訳について、すでに中村元博士によって指摘されている（『東西文化の交流』昭和四十年、一六八頁）。

(96) 窺基『異部宗輪論述記』（続藏、第一輯、第八十三套、第三冊、二二二頁）。

(97) *Saddharmapundarika*, p. 184 正法華經卷四（大正九・九二a）、妙法蓮華經卷三（同・二五bc）、添品妙法蓮華經卷三（同・一六〇a）。

(98) *Bṛhadaranyaka Upaniṣad*, IV. 4. 16. なお、ウパニシヤッドにおける光明や生命を尊ぶ觀念については、矢吹博士前掲書、二九〇頁、中村博士前掲論文、一四二頁にも指摘されている。

展 望

パレスチナにおける発掘調査の趨勢

——宗教史に重点を置いて、

先史時代から鉄器時代まで——

後 藤 光 一 郎

パレスチナ考古学は十九世紀前半、遺跡の identification に始った。現にのこっている遺跡のどれが聖書に出てくる地名と一致するかという探求だった。聖書の記述から分る大体の位置を手がかりに、遺跡のアラビア語名に古いヘブライ語の地名の余韻を探し求めた。当時 identification とはこのように地誌的なものだった。実際、パレスチナで考古学の発掘が始った時、地誌的 identification が必ずしもいつも正しいとは限らないことが分った。例えば有名なラクシシュは十九世紀後半 Umm Laks と同一視された。二十世紀になつて Albright が Tell ed-Duweir を提唱し、一九三二—三八年にわたる英国の Wellcome Archaeological Research Expedition による発掘で、それが実証された。この実証されたというのは、一つにはオストラカである。これはラクシシュとアゼカの間にあつたと考えられる出城からラクシシュの司令官と思われる人物に宛てた書簡で、城門の脇の部屋から見出された。それにラクシシュのことがふれられ

ている。次に、現在大英博物館に所蔵されているセンナケリブのラクシシュ攻略の薄彫り(クニンジュク出土)に描かれた城壁に極めて近似した壁の一部が現在でも見得るばかりでなく、そこに彫られた兵士の兜と全く同形の兜が Tell ed-Duweir の発掘で発見されたことである。Tell ed-Duweir が古代のラクシシュであることは現在殆んど定説になっている。しかしラクシシュと Tell ed-Duweir を意識的に使い分ける人がいないわけではない。遺跡の identification が行なわれる場合、(1)遺跡自らが語る場合と、(2)遺跡以外の記録、伝承と発掘の結果が合致する場合とがある。前者は記録資料の出土が少ないパレスチナでは極めてまれである。(2)にしても完全な合致はまずあり得ない。いずれにしてもどこかに疑問を挿しはさむ余地は残っているので、厳密に言えば identification は程度の問題とも言える。ある程度の合致があれば、identification は成立したと見なす場合が多いのである。遺跡の identification に関する限り現状はそういう意味でひと昔前とそれ程變つてはいない。しかし新たに発掘が行なわれて記録に現われる地名と上述の意味で identification が実証された遺跡は Beth Yerah, En Gedi, Arad, Azor, Hazor などである。

最近パレスチナのイスラエル地区では発掘が盛んで、ここ十数年の間に大小百に余る発掘が行なわれた。ヨルダン地区でも幾つか行なわれている。

発掘の対象は先史時代からイスラム時代まで各時代にまたがる。埋葬地などには、ある一時代のみのものであるが、居住地

の場合幾つかの時代にかけて層が累積している例が多い。先史時代も歴史時代も発掘の方法は原理的には変わらない。出土品がやや種類を異にする。石器と金属器が両者の物質的特徴をなすが、両者の境界は判然とせず、金石器時代と呼ばれる時代を超えて尚石器と金属器は併存し続けた。時代が新しくなるにつれて両者の比重は相対的に変ってきたが、パレスチナでは少くも後期青銅器時代まで、ある程度石器が使用されていた。

発掘の帰着するところはクロノロジイであるが、考古学的クロノロジイと歴史学的クロノロジイは知られる如く別である。しかし両者は地理的位置、政治経済力、エスプリなどを媒介にして相關関係にある。

歴史は口伝、記録資料と共に始まるとするならばパレスチナが生みだした旧約伝承の中で資料批判に耐え得る最古の部分は師士時代すなわち前一二世紀後半であり、それより後で集積された資料が伝える物語、おきてなどからさかのぼることのできる上限は前第二千年期初期であつて、したがってパレスチナの歴史はほぼその頃始るということになる。パレスチナから出土した記録資料にも前二千年期に属する Pseudo-hiero-glyph やプロトシナイに近い文字で記されたものがあるが、比較資料を欠くための確定的解読に到らない。パレスチナの土から出た記録で史料として使いうるものはやはりエジプト第十九王朝、前一二世紀以後になる。

しかしパレスチナは孤立して自らの歴史を歩むことはできなかった。早くからナイル河、メソポタミア、及び地中海地域の

進んだ文化の影響下にあつた。すなわちパレスチナはそれが蒙つた周辺文化の影響の故に、周辺文化がもつ歴史に組入れられる。したがって前三〇〇〇年頃と言われるウルク第IV層に始る古代メソポタミア史及び同じ頃のエジプト第一王朝に始るエジプト史との関連において、パレスチナの歴史は前十二世紀以前にさかのぼる出土資料をもっている。特にエジプトでパレスチナと關係する記述のある記録資料が見出された。それに調査、

発掘、解読の点でエジプト研究はメソポタミアのそれに先んじた。エジプトでは上下エジプトが早くから統一され、王朝が入りみだれて拮抗したメソポタミアより一貫したまとまりのあるクロノロジイが建てられた。パレスチナ考古学はエジプトクロノロジイの基礎の上に、本格的発掘の段階に入つていったのである。歴史的クロノロジイと考古学クロノロジイの相關關係の例を更に挙げる。有力な政治権力が、その影響力の及ぶ地域の物質文化に影響を与えたことは推測するに難くない。エジプト新王国の第一八王朝以後アジア遠征が繰返され、パレスチナにもエジプト守備兵が駐留した。パレスチナ考古学の上では後期青銅器時代に当る。パレスチナでは、エルサレム、テル・ベイト・ミルシム、ラキシシュ、テル・エル・ファアルなど南部と、メギッド、ベトシアン、テル・アブ・フワム、ハツオールなど北部は大体においてそれぞれ異つた様式の伝統を維持した。しかし詳細に土器の断面を検討してみると時々両者は交差し、しかもある傾きをもっていることが分る。後期青銅器時代第I期の南部パレスチナの高塚、料理壺、storage jar などの様式が同

時代第Ⅱ期になって北部パレスチナに特徴的になることがある。これは文化の圧力が南から働いていることを示すように思われる。後期青銅器時代にはイズレエルの谷に有力なカナン文化が栄えて、この南からの圧力はそれ程影響力を發揮しなかった如くである。しかしエジプトのアジアにおける支配権が崩壊し、アッシリアの力がこれに代った鉄器時代には、文化の圧力の源が北に逆転するのが顕著に見られる。すなわち、鉢、storage-
pot、水差しなど鉄器時代第Ⅱ期に北部パレスチナで特徴的だった様式が第Ⅲ期になって南部で特徴的になっている。この場合エジプトやメソポタミア特有の様式が直接伝播したというのではなく、パレスチナだけでも文化のエネルギが移行した方向を跡づけることができるということである。これは主に土器の形に見られる現象であつて、紋様は又紋様でそれなりに別の好みにしたがって、異った伝播の仕方をしている。その他輸入製品が入ってきて、やがてそこで模造品が作られるという現象もある。

今までの新しい成果を取入れて、考古学的クロノロジイを再検討する試みが屢々なされている。Ehlich は広く古代世界全体の考古学的クロノロジイの中の一つとして扱ひ、Aharoni は鉄器時代の区分を再検討し鉄器時代第Ⅱ期を更に二分することを提唱し、Amiran は古代パレスチナの土器を編年史的に一応集大成した。パレスチナの考古学的クロノロジイは土器によるクロノロジイだからである。(史学の方でも文献学的基礎に立ってクロノロジイの問題が盛んに扱われている。Auerbach,

Malamat, de Vries, Tadmor, Finegan, Jepsen, Hanhart など)

土器は新石器時代に出現するので、旧石器、中石器時代は土器のクロノロジイからはずれないが、先史時代遺跡の発掘を概観することからはじめたい。

一九六〇年、Stekelis がガリラヤ湖の南のヨルダン河溪谷にある Tell 'Ubeidiya 附近で試掘した際、初期洪積世の人骨の一部を見出した。約五十万年前の人間の頭蓋骨の一部で、厚さが現代人の約四倍程もあると報告されている。また一九六三年 Yizraeli がテルアビブの南隣の Holon で初期旧石器時代の遺跡を発掘し、同年 Wrschner がカルメル山中の Geula 洞窟で中期旧石器時代 Levallois 文化の遺跡を発掘した。

東京大学文化人類学の発掘団が一九六一年、ガリラヤ湖にそそぐ、'Amud 谷の洞穴で中期旧石器時代 (Levallois-Mousterian—三万年前) から完全なネアンデルタール人の骨を一体分見出したことは特筆に価する成果だった。一九六四年の第二次発掘は更に別の人骨の断片を幾つかそれに加えた。

一九五二年 Stekalis は、Pete が二十年前に手つけたカルメル山塊南西部の Kabbara 洞窟で Levallois-Mousterian から Aurignacian (二万—一万五千年前) にかけての漁撈文化を掘出した。その北約十数キロメートルのところに一九三〇年代に有名なカルメル人(ネアンデルタール人と現世人の中間)を出したカルメル洞穴群がある。Garrod, Mc Cowan によって十一体の完全体を含む計二十七体分の骨が掘出された。その北東

に數キロメートルに、東からくたつて 'Abit' で地中海にそそぐ Oren 谷がある。その北岸で Stokais が一九五一—一六〇年にかけて六回にわたる発掘を続行し、後期旧石器時代の Aithian (一五五千年前—)、中石器時代 Kabarian (前一二〇〇〇—一八〇〇年) 及び Naufian (前八〇〇〇—一六〇〇〇年)、土器以前の新石器時代の各層を明らかにした。旧石器時代から新石器時代まで累層をなしている点先史時代遺跡として非常に興味深い。

Naufian 層の住居趾のそばに墓地があり、約五十の埋葬体が発掘された。その墓地に深さ一・五米に及ぶ灰層を伴う平たい石で築かれた炉が見出された。恐らく葬られた人のために絶えざる焰が燃やし続けられたものであろうといわれる。遺体の頭は北を指し (Naufian 文化は北方から伝わったことを想起すべきである)、石の枕を当てがわれ、大部分が高さ約七〇糎の石灰岩石柱を伴う。それには底までつき抜ける穴があがたれて、埋葬後は高さ二〇糎程地表に出ていた模様である。その穴を通して供物を地下の死後の生活をいとなむ死者に注いだのかも知れない。しかし確実なことは分っていない。

死海北岸のエリコは旧約に出てくる有名な町として早くから発掘が繰返された。一八七三年パレスチナ基金による小発掘にはじまり、一九〇七—〇九年ドイツ、オーストリアの Sellin, Watzinger によつて、一九三〇—三六年英国の Garstang により、一九五二—五八年英国の Kenyon により発掘された。Kenyon がもたらした新しい成果は、Garstang が到達したレベル、すなわちメソポタミアの Ubaid, Jemdet Nasr, Halaf, Tepe Gaura

期に相当するレベル (Garstang はこれらを新石器時代に入れている)、新石器時代初期—中石器時代末すなわち前四〇〇〇—三〇〇〇年と Garstang が言う時代の層よりも更に下を掘り、エリコが石器時代に非常に進んだ文化をもっていたことを明らかにし、炭素の同位原素 C_{14} の測定で絶対年代をほぼ確定したことであろう。中石器時代から新石器時代初期の文化 Naufian が Kenyon の達した最下層で、カルメル山で初期 Naufian に専ら現われる骨製銛がエリコでも出土した。また聖所も見つかった。この文化は C_{14} の測定によると前七八〇〇 (誤差 ± 210 年) — 一六八五〇年 (誤差 ± 210 年) に当る。一時的断絶のあとにつづく新石器時代の文化 'Tananian' の最下相は前六二五〇 (誤差 ± 160 年) — 一五八五〇年 (誤差 ± 160 年) である。この時期に狩猟は農業に対し、副業的になる。粘土の母神や人を形どった神像が作られ、家には先の尖った、断面の楕円形の石柱を祭った龕があった。先祖の頭蓋骨に対して畏敬の念をもった痕跡がある。集団埋葬墓から頭蓋骨がもち去られ、眼窩にタカラ貝をはめこみ粘土で肉づけして生きていたときの面影をなまなましく表現してそれを家に保存していた模様である。その後土器を使用する穴居民が入ってきて、石の土台に土レンガで家を建てるようになった。この時期はガリラヤ湖の南の 'Shar ha-Colan' と比較される。その他 Naufian の遺跡として、一九五九—六〇年フランス隊の Perrot が発掘した 'Eyan' ('Ein Malaha) がある。

上に述べたように、旧石器時代中石器時代の主だった発掘は

エリコその他ガリラヤ湖周辺及びカルメル山中に集中しているが、新石器時代、金石器時代の発掘はガリラヤ地方、ベエルシエバ附近、死海周辺に見るべきものがある。

先ずあげなければならないのは、ガリラヤ湖の南、ヤルムク河の北の Sha'ar ha-Golan であろう。一九四三—五三年 Stekelis によつて四回発掘が行なわれた。この遺跡の層位は七〇層の河の堆積層をはきんで初期青銅器時代と新石器時代の二層だけから成っている。ガリラヤ地区で新石器時代の遺跡が見つかったのはこれが初めてで、しかも石加工の一つの中心地であることが分つた。Stekelis はこれを Yarnukian (前七〇〇〇年—) と名づけ、新石器時代の新しい文化として Usbian (前七五〇〇年—) と Jerichoan (前五五〇〇年—) の間に位置づけた。住いの中の埋葬や、粗雑な石の婦人像なども出ている。この Yarnukian 文化はその後上部ガリラヤの Kfar Girdi やエルサレムの西の Abu Ghosh にも見出され、女神像、小像などが出土した。Abu Ghosh は Neuville, Perrot が発掘したが、中石器時代から新石器時代への過渡期に北から(特にシリヤ)の影響が見られる。(Oren 谷の発掘参照)その他新石器時代の遺跡は、一九五九年まで四回 Stekelis, Prausnitz によつて発掘されたガリラヤ湖の南の Khibet Sheikh Ali, 一九五九年 Prausnitz による上部ガリラヤの Kabir, 一九五五年 Perrot による Ashkelon, Kaplan による Tulai Bazar, 一九六二—六三年 Perrot による Horvat Minnah などである。金石器時代になるとパレスチナ全土に遺跡が散在する。最近

の発掘で特に著しい成果をあげたのは南のネゲブと死海沿岸である。現在のベエル・シエバの南をベエルシエバ河の河床が東西に走る。その両岸にかなり広い範囲に金石器時代の集落があった。一九五三年 Dothan が掘った Khibet el-Bitar, 一九五二—五四年 Perrot による Tell Abu Matar, 一九六〇までに五回断続的に Perrot が掘った Bir es-Safadi である。これらのはじめの住人は穴居で、複雑極りない地下の部屋と迷路を作りあげたが、総じて言えることは、大体三段階又は四段階に様相が進展していることである—(1)穴居、(2)落ちこんだ穴を利用した円形の建物、(3)方形の建物(土レンガ、又は石の土台に土レンガの壁)、北のイスラエルの谷の文化や特にヨルダンの東の Chassulian と比較され得る面もあるが、むしろベエル・シエバ附近を中心とその周辺に影響を与えた独立した文化圏として Perrot は「エル・シエバ文化と呼ぶことを提唱する。北は Haradana 南はネゲブの真中 Ramon 盆地、東は Teletat Chassul 自体まで含める。Bir es-Safadi の穴居第一段に墓室があつて、埋葬と頭蓋骨を上にして一まとめに集められた形式と二つの埋葬の仕方があり、その頭骨も一つは Neutian 人の後裔の Proto mediterranean のパレスチナ型長頭と、もう一つは極めて古い時代パレスチナに現われたことのあるアルメノイド又はアナトリア型短頭の二種あつて、前者の幾つかは暴力による死を示している。頭蓋頭の二つの型と埋葬様式の急変とを考え合わせるなら、パレスチナ型長頭人が村を放棄したことが想定される。(Albright はメギツラの初期青銅器時代と中期青銅器時代に

つくった平らな三日月形の板に、三列の丸い穴を一面にうがつたもの六、鳥や動物や異様な形の上縁にとりつけた青銅の冠一〇、その他青銅の壺などである。これらの洞窟の発掘とは別に一九五〇—六二年にかけて Kaplan, Mazar などによって死海西岸の 'En Gedi が発掘され、町の泉のすぐ上にある急な崖の途中のテラスで聖所の石の土台が見つかった。犠牲の祭壇や、バタ造り用の皮袋のようなものを運ぶ牡牛の小像などが出た。これらは後期金石器時代のもので、「財宝」の洞穴のおびただしい逸品はこの聖所の宝物だったのではないかと想像されている。ユダの荒野は古来いわば無法者や修道者の場だった。ダビデはサウロに追跡されていた時、ここにのがれた。その後サマリヤ人、クムラン教団、ローマ時代のユダヤ人が反乱の鎮圧者たちに追われてこの峡谷と洞穴の迷路に逃げこんだ。金石器時代にも同様の事情で 'En Gedi の住民が聖所の財宝を約八キロメートル南の Mishmar 谷の洞穴に隠したのではないかと推定されるのである。

北のガリラヤ地方、イズレエルの谷で金石器時代の層が発掘された遺跡は、上述の Kfar Ghadi, Kabri, Khirbet, Sheikh 'Ali の他、一九四四—五五年にかけて数次にわたって Mazar, Bar-Ailon が発掘した Beth Yerah、一九五三年 Zori による イズレエルの谷の Beth Shan、一九五二—五三年 Ben-Dor, Dothan による Affula、一九五三年 Dothan によるメギッサ近く の Tell Asawir などに、Tell Asawir では金石器時代末の北部の灰色土器と南部に典型的な彩色土器が一緒に出土し

た。中部の海岸平野や丘陵地帯では、前述の Tulei Barashi、一九五六年 Dothan による Mezer、一九六二年 Pritchard によるシケム、がある。Mezer は Chassilian 期末(前三四〇〇年頃)から一世紀又は一世紀半続いた遺跡で、北の灰色土器がかなり入りこんでいる。

青銅器時代の到来と共にパレスチナもエジプト、ミノポタミアとの関連において歴史時代に入る。パレスチナでは青銅器文化はカナン文化であると大まかに言える。これは青銅器時代の終焉と共に滅び去ったシリアのウガリットを含めて地中海東岸に一連の文化圏を成していたと考えられる。この時代はやがて鉄器時代と共に入ってくるペリシテ人やイスラエル人の定住に直接先だつて彼らの文化的素地となったという意味で、又族长たちがパレスチナへ姿を現わした時代として深い関心が払われている。発掘も次第に数多くなるので、主要なものに限って挙げてみたい。

初期青銅器時代(前三二—二二世紀)のある遺跡は北部では前述の Beth Yerah (Khirbet Kerak) が、この Kerak 土器と呼ばれる特徴ある黒色土器が多く出土した。この土器は一九五三年 Aharoni によって発掘された上部ガリラヤの Tell Kadesh Naphthai、一九五二—五三年 Amiran による Nifra 岬に近く Tell et-Tabayiq、前述の Affula の初期青銅器時代第三期(前二六一—二四世紀)にも現われる。また一九五五—五八年 Yadin, Aharoni, Donayevsky, Dothan, Amiran, Perrot が大

展 望

規模に発掘した Hazor でも Kerak 土器かたぐい出土した。

南部では、前述のエリコで、墓はレンガで造られ、合葬の形式がとられた。更に一九六二—一九六三年 Amiran が掘った、エル・シンの北の Tel Nagla、一九六二年 Eitan が掘ったヤルホン河の源の Tel Aphaq、一九五六—一九六一年六回にわたって Yeviv, Ciska によって発掘された Tel Gath がある。Tel Gath の初期青銅器時代第II期層で祭壇と思われる丸い台とカバの脚の骨や鉢が見つかった。(丸い祭壇はメギッドの中期青銅器時代のが知られている。)テルの周囲は湿地だったことが分った。それが何らかの理由で乾上ってしまったため水が不足し集落は自然消滅し、中期青銅器時代には人は住んでいなかった。再び町ができるのは後期青銅器時代である。

中期青銅器時代(前二一—一六世紀)前半パレスチナ民族間の動乱のさ中であって多くの町が荒廃し、ヨルダン河の彼方でも定住者が減り、遊牧民と交代した。その後半になるとパレスチナは栄えたか、治安は悪かったらしい。この時期の遺跡は北部ではまず前述の Hazor で第一期(前二一—一九世紀)の層が確認された。Hazor はエジプトの後期 Erection テクスト(呪文)に初めて言及されるが、その歴史的つながり、即ち同時代に存在したことが実証された。第II期(前一一八—一六世紀)にはパレスチナのみならず Alalah, Mari などの中期青銅器時代と同型の城門があつて、Hazor ではその塔の南壁に小さい祭壇(高処)がしつらえてあつた。上の町でも壇らしいものをみつけた。下の町でかなり入組んだ神殿建築が掘出され

た。その正面にも三段の階段がついた大きな壇があつた。又墓所だつたと思われる地下の複雑なトンネル網があり、これは後期青銅器時代になって水槽として使用され、雨水をあつめる入りくんだ水道組織かつくられた。この時期は小児の埋葬が多く、家の床下に葬られている。また楔形文字で *mls-me-dAdad* という人名が記された前一七世紀のカメが見つかった。一九六二年古物局が調査したナザレの墓所で *tea pot* 土器が見出された。一九五九—一九六二年 Prausnitz が掘った西ガリラヤの Tel Bir et Gharbi でも第一期にはこの時期に特徴的な黒色 *tea pot* が出土し、埋葬には自然石にしつらえられた浅い楕円形の穴が使用された。第II期には六〇釐位の深さの大きな楕円形の穴に合葬された。土器の中にエジプトのデルタ地帯からシリアへ広く広がっている *Yehudiyeh* 土器が見出された。一つのカメと別の土器片に Proto-Sinaitic のような文字が記されている。また前述の *Afula* ではその第II期層から *Yehudiyeh* 土器のローカル製造所が見つかった。一九四七、五四—一五五年。Ben-Dor, Dohan が Nahariyah で第II期のカナンの神殿を発掘した。神殿の中庭は六層から成り、最下層ですでにここは聖所であつたらしく銀、寶石のたぐいの奉納品が多い。第II層で神殿と壇が建造され、壇は半円形の石造りで東向きに階段があり、祭儀が極めて活潑に行なわれたらしく、その上の灰黒色の粘土は動物犠牲や油のあとと考えられている。第III層ではもっと発展して、壇は直径一四米もある円形の台となり、中央に穴がある。その西にも祭壇と思われるものが建つた。祭儀用具、

動物像、護符、カナン¹の女神アシュタルテや男神の銀板、ヒクソスのコガネムシ印章などが出土した。この神殿は前八一—一六世紀のカナン海岸地域のフェニキヤ神殿の一つで、ウガリット・テクストにいわゆるツロ、シドン²の女神「海のAsrat」の神殿と推測されている。少し南にある同じ時期の町の人や近くのGa'aton 河口に着く船乗りによつてあがめられたと考えられている。その他一九五三年 Aharoni にて Khirbet et-Tullei 一九六〇、六三—六四年 Prausnitz にて Achziv³ 前述の Tell Kadash Naphthali, Tell et-Tabayiq, Beth Yerah, Tell Asavir などがある。

中部では前述の Tulei Barashi で石の塚 tumuli の埋葬が見出された。また Azor の墓所ではエジプトのヒクソス、新王国時代のコガネムシ印章がみつかった。一九五二年 Ben-Dor の発掘による Na'an の近くの墓地から Yehudiyeh 土器が出土した。また墓処の近くに約一米四方くらいの土レンガの台が幾つかおかれてあった。一九五九—六四年三回にわたつて Gopna が発掘した海辺の Tel Polag にはシヤロンの海岸平野を通る幹線道路を守る砦があった。一九五〇—六二年にかけて六回 Guy, Bowman, Kaplan などが掘つた Jaffa ではキプロスから輸入された「輪底」I (二色彩色) 土器やエジプト型土器がかなり出土した。一九五九—六〇年 Dothan が掘つた Ashdod の港町 Tel Mor では、前一七世紀の神殿又は壇がみつかり、その祭式土器はエジプトやキプロスとの結びつきを示すものだった。Kaplan が掘つたテル・アビブ港近くの墓所や

エルサレム近くの Maale ha-Hanisha の墓所で土偶などが見つかった。その他前述の Tell Aphaek や日本オリエント学会第一次西アジア文化遺跡発掘調査団が一九六四年発掘したシヤロンの野の Tell Zeror がある。

南部では、前述の Tell Nagila で獣形土器や副葬品の Yehudiyeh 土器、キプロス土器が出ている。なお一九六三—六四年 Biran が発掘した Tell Sippor の他一九六三年 Kochavi が掘つたネゲブの Har Yerubam と一九五九年 Aharoni が調査した Avdal の南西七キロメートルの Ramat Matred である。後二者は現在荒野と化しているネゲブにすでに古く人が住んだことがある証拠を示すものだった。しかし遺構は石で大きくばに円形の囲いを造つた程度のもので、古代の住民は半遊牧民だったと考えられる。いずれも中期青銅器時代第一期に限られており、長期間にわたる累積した層はない。

後期青銅器時代(前一六—一三世紀)は第一八王朝のアハモ—セエがエジプトから外来支配者ヒクソスを駆逐し(前一五七〇年頃)、トトモーセIIIのシリア、パレスチナ遠征(前一四六八年頃)やアメンホテプIIのアジア遠征(前一四三二年)とエジプトが帝国主義に入った時期に始る。東西の交易は盛んになる。この時期の層をもつ遺跡は、北部ではまず前述の Hazor である。神殿が少くも三ヶ所で見つかった。一つは中期青銅器時代からすでに神殿があった場所で、中庭に方形の大きな壇があつて他にも小さい祭壇が幾つかある。中庭の北側に奉納の鉢を焼く陶工の窯があつた。又羊の肝臓を型どつた粘土の占い板がい

くつかみつかつた。楔形文字で凶兆が記されたものが一つ、他はひどく傷んでいて読み難い。青銅板の神像もみつかった。この神殿は前一四世紀に建造された。前廊ホール、至聖所が一直線上に並び石積の低い壁の上に木柱を立てるヒツタイト、アナトリア、シリアの建築様式を示す。至聖所の入口には観音開きの扉があつてその右と前にそなえ物の台があつた。太陽板をつけたカナンの神 Hadadの玄武岩像、同じ太陽板を側面につけた香をたく祭壇、動物像、灌祭の方形石鉢、男神女神の青銅像、牡牛像、実物大のアナトリア風獅子像、シリア・ミタンニ型円筒印章、アミノフィスⅢの名のあるコガネムシ印章などが出土した。もう一つはやはり第Ⅱ期の神殿又は単なる壇かもしれないと思われている場所で、中期青銅器時代から利用された地下のトンネル網もそれに附属した施設かも知れない。約五トンの巨大な祭壇のある中庭があつて、周りの部屋から玄武岩坐像、石膏香炉、供物台、キプロス土器、ミユケーネ土器、ヒツタイト王室印のある取手などが出た。三番目は小高い丘の斜面にある第Ⅱ期のカナンの聖所で、石柱の列（その一つには太陽円板に差のべた二本の手が刻まれている）、両手の肘から先を水平に前方に差出した玄武岩坐像、獅子像、供物台などが出た。またこの聖所に附属していたと思われた陶工の部屋から祭儀面、隣室から両手に蛇をもつた女神を打出した銀メッキの青銅スタンダードが見出された。上の町でも祭儀用石柱がソロモンの城門の下から見出された。前述の Tell Bir al-Gharbi では他の土器に混ってミユケーネ土器が出土した。一九五二、六三年

Anatli が掘つたハイファアに近い Tell Abu Huwam は漁業民のキャンプに始まり、やがて定住集落ができた。キプロス製シルクボール、ミユケーネ土器、ミユケーネ土偶、鳥形土器などを出土している。また同じく Anatli が掘つたハイファアの Kis-Hon 河近くの墓処でも仰臥、腕組した遺骸のそばにキプロス製壺がおかれてあつた。メギッドで、一九三五一—三八年シカゴ大学オリエント研究所が発掘した際捨てた土のそばで、数年前羊飼が一枚の粘土板の破片をひろつた。これはギルガメシュ叙事詩の一部であることが分つた。表に「……(c) (エン) キドは「ギルガメシュ」に告げて「言つ」た。……(d) ……私は香柏の森を平らにし「た」。(e) 「まさしく私は」……「フンババを」殺した。……(f) ……(g) ……(h) ……(i) ……(j) ……(k) ……(l) ……(m) ……(n) ……(o) ……(p) ……(q) ……(r) ……(s) ……(t) ……(u) ……(v) ……(w) ……(x) ……(y) ……(z) ……」という言葉が見え、裏面には「……(a) ……(b) ……(c) ……(d) ……(e) ……(f) ……(g) ……(h) ……(i) ……(j) ……(k) ……(l) ……(m) ……(n) ……(o) ……(p) ……(q) ……(r) ……(s) ……(t) ……(u) ……(v) ……(w) ……(x) ……(y) ……(z) ……」とある。……(a) 次の日彼は床に「横たわつていた」。……ギルガメシュは床の彼を……(b) 病いは益々重くなつた。三日目エンキドは彼の床に「横たわつていた」。……(c) ……(d) ……(e) ……(f) ……(g) ……(h) ……(i) ……(j) ……(k) ……(l) ……(m) ……(n) ……(o) ……(p) ……(q) ……(r) ……(s) ……(t) ……(u) ……(v) ……(w) ……(x) ……(y) ……(z) ……」という部分がある。内容的にニネベ版の第Ⅶ版あたりのようであるが、逐語的には一致しない。楔形文字の Palaeography から Goetze, Levy はこれを前一四世紀におくが、エルサレムの古物局考古学博物館の現物に付せられた説明には前一六世紀となつてゐる。「オリエント」VI 4 二六頁に、前一三世紀と書いたが誤りなのでこの紙上をかりて訂正したい。また前述の 'Afula では次の初期鉄器時代への過渡期にペリシテ土器が出ている。その他 Tell Kadesh Naphthali なども。

中部では前述の Tell Zoror でキプロス土器(ミルクボール、鳥の胸骨型把手鉢、輪底壺など)、ミューケーネ土器、女神アシユタルテの小像などが出ている。一九六四年 Edelstein によって掘られたナタニアの東の Batan の墓所でシリアの水差し、二色色キプロス土器、獸形土器などがみつかった。前述の Jaffa では一九五六年発見されたエジプト象形文字碑文の断片を補う破片が、更に六〇年に出てラムセスⅡの肩書がまとまった。「ホルス力強い牡牛、女神マートの寵児、上下エジプトの王。」また多数のコガネムシ印章が出土した。前述の Tell Mor でも前一六一一五世紀には町は栄え、エジプト、キプロス、フェニキアとの通商が行なわれた。銅細工師の仕事場と思われる場所もみつかった。一九六二—六三年 Dothan が発掘したペリシテ人の町 Ashdod から前一六一一五世紀のキプロス土器、ミューケーネ土器が出土した。その他 Tell Aphek, Azor がある。

南部では前述の Tell Gath のほか、Tell Sippor で、地元の土器にまぎってキプロス土器、ミューケーネ土器が出ている。後期青銅器の町はペリシテ人に破壊された。灰層を含む厚いがらくたの層にペリシテ土器が現われる。Tell Mor, Jaffa においても同様である。Jaffa ではラムセスの門が「海の民」の侵入によって焼き崩された。エジプト勢力が弱まった前一三世紀後半のことである。

海岸平野に「海の民」、ペリシテ人が侵入し、東部山地にイスラエル人が滲透して、パレスチナは鉄器時代(前一三一六世

紀)を迎える。北から見っていくと、まず Hazor ではカナン文化の層が終って、前一二世紀には半遊牧状態にあつたらしい。パレスチナでは後期青銅器時代と鉄器時代が重って出てくると、ペリシテ人もしくはイスラエル人の侵入が問題になる。

その場合、一時的には暗黒時代が訪れるのである。海の民、砂漠の民が侵入してやがて定住する。Hazor でもその時期が何時かということが問題になって、イスラエル調査協会第一四回総会で Hazor の発掘結果の解釈とヨシユア十一章、師士四—十五章の關係がテーマの一つに取上げられた。(ちなみに英国の Garstang は前一五世紀と考えた。)発掘担当者や他の歴史關係の学者がそれぞれの立場から意見をのべた。Yadin は後期青銅器時代の層は前一二世紀に終っていること、その上の層、すなわちイスラエルの最初の集落の土器はガリラヤの他の遺跡の前一二世紀の土器に似ていることを根拠にして前一二世紀とする。Aharoni は師士十五章のテボラの戦(前一〇〇年頃)は Hazor の占領に先立つという見解と、後期 Hittite III (パレスチナに前一二三〇年頃まで輸入されたミューケーネ土器がこの時期に属する)のあとにもまたは二層、カナン文化の層があることから前一二世紀以前ではないと主張する。Dothan は地元の土器、ミューケーネ、キプロス輸入土器のいずれにしても、後期青銅時代の土器から言える下限は前一二世紀末であるとす。Amiran は初期イスラエルの土器をベテル・アイ、ギベア、メギッドのイスラエルの土器と比較しメギッド VI 層(前一一四〇—一〇〇〇年頃)に相当するという。Tadmor はアマルナ文書

からアマルナ時代末(前1360—150年頃)を示唆する。Haran は旧約学からラキシユなど他の山間地の町と同様前一二〇年頃とする。Talmon は、イスラエル勢にとって余りにも大きい町の規模と、北パレスチナ占領が中央山地よりも先になつてゐるヨシユア記の記事に対する疑問から、ヨシユアはガリラヤの手前でとどまつたと考え、ヨシユア一章、師士四章の Hazor をタボール山附近に求める。Yadin はエジプトのパロの幾つかの碑文からイスラエル侵入を幾段階にも分けて考へる。Mazar はデボラの戦いのおと前一二世紀の初とする。結局統一の見解に達するに到らなかつた。ソロモンの casemate 城壁の下にイスラエルの壇があつて、香をたく祭壇や、軍神の青銅像が発見された。ソロモンの皆はアクロポリスの西の部分だけに限られていた。その城門は旧約の列王上九・一五に記されているようにメギッドで発掘されたものと同型だつた。(Yadin は列王上九・一五にもう一つゲゼルが挙げられていることから、一九〇二—一九〇九年に発掘した Maaalister の報告を再検討し城壁に連なる同型の門が Maaalister によって誤つてマカベア時代に帰せられてゐるのを指摘した。)前八八六年バアシャ王のときダマスコの王ベンハダドIによつて一度破壊されたらしい。その後それは、イスラエルのアハブ王の時アクロポリスの東の部分にも拡げられた。サマリヤ、メギッド、Ramat Raheel に見られる Proto-Aeolic 柱頭やヘブライ語で人名などを記した幾つかの土器片がみつかつた。前八世紀アモス一・一に書かれてゐる地震で破壊されたらしい。更に前七三二年、バカン

王のとき、アッシリアのティグラトピレセルIIIによつて破壊された。北のイスラエル王国が滅びたのはそれから一〇年後である。

一九六一年 Mazar が発掘したガリラヤ湖東岸の Ein-Gev では鉄器時代第I—II期のガリラヤ地方における支配勢力の変遷が明らかにされた。この町はダビデ末期かソロモン初期に建てられ、前一〇世紀末から九世紀にかけて栄えたが、前八八六年ベンハダドIの侵入の際破壊されたらしい。更にそのあとのイスラエル・オムリ王朝時代の祭儀用具の倉やヘブライ語の記されたカメが見出された。前八三八年アッシリアのシャルマナセルIIIによつて破壊されたらしい。その後ダマスコの支配下にあり、前九世紀末ヨアシユ王のときアッシリアのアダドニラリIIIに破壊されたようである。前八世紀イスラエルのイエロベアムIIが勢力を回復したが、前七三二年ティグラトピレセルIIIによつて破壊された。一九六〇年までに一〇回 Avigad, Mazar が掘つた壮大なネクロポリス、Bet Shearim では前八世紀の王朝時代土器がみつかつた。前述の Achziv ではフェニキア様式の墓所で前一〇世紀のフェニキア石加工の石棺、前九—八世紀のフェニキア赤色釉土器、サマリヤ土器、奏楽、日常の仕事をしている婦人のテラコッタなどが出土した。Tell Bir el-Gharbi でも岩に掘つた墓所がみつかつた。その他一九六二年 Levyによつて掘られた Beth Shan の西の Tel Amal や前述の Tell Kadeh, Naphai, Khirbet et-Tuliel がある。

中部では、一九六二年 Negbi が Mevasseret Yerushalaim

で岩にはった墓所を調査した。旧約の Moza (ヨシユア一八・二二) の住民の墓地だったかも知れないと言われる。部屋の中
 央に三方又は両側にベンチのある方形の穴があり、又部屋の片
 隅には骨を集収する丸い穴があった。一九五四—六一年 Aha-
 roni, Chasa が見られる Ramat Rahel でエホヤキ
 ン王(前五九八年)が建てたと考えられる王室の砦を發掘した。
 メギッド、サマリアの王室関係建造物以外には見かけない見事
 な石加工がその外壁にほどこされていた。Hazor、メギッド、サ
 マリアに見られる Proto-Aeolic 柱頭「王のもの」という印章
 を押された多数の Storagejar の取手、個人の印章を押された幾
 つかの取手、「ヤウヒン (エホヤキン) の執事エリアキムのも
 の」という印章のある取手、婦人、動物の土偶などが出土し
 た。Aharoni は遺跡の位置とエレミア六・一(およびジェロー
 ムの註解)、二二・二三—一九、七十人訳ヨシユア一五・五九
 の記述と照し合わせて Ramat Rahel を旧約の Beth ha-Kerem
 と考える。更に一九五三年 Amiran が調査したエルサレム附
 近の Tunnul と呼ばれる石塚は土器からユダヤ王朝末期のも
 のと分った。埋葬と関係があるのではないかと考えられて来た
 が、その形跡はなくむしろ祭儀の場所という見方が強くなった。
 前述の Azor では前一二—一〇世紀の墓所が掘られた。遺骸は
 仰臥、東西の方向に置かれ顔は東又は南を向いている。前一一
 世紀前半まではペリシテ人の時代でレンガの棺、カメ棺が使わ
 れ、エジプト第二〇王朝のユガナムシ印章やエジプトの影響を
 示すペリシテ土器などがみつかった。前一一世紀後半一〇世紀

になると立てたカメ棺の例もあり、キプロス、フェニキア土器
 が多くなる。土器は総じて Tell Qasil のものと対比される。
 ヘブライ語人名の記されたユダヤ王朝末期の土器も出た。Tell
 Zeror でもカナンの町が破壊されたあと鉄器時代初期以降町が
 建った後も半遊牧民が住んでいた。またペリシテ土器が何程か
 出る。前八世紀ティグラトピレセル III に破壊されたらしい。ヘ
 ブライ語オストラコンも出た。一九五八、六〇年 Avigad はテ
 ルアビブの北の Makmish で前一一〇—九世紀のイスラエルの聖
 所と思われる場所を發掘した。焼けた土と料理壺がそれを示
 すと考えられる。更にペルシア時代以降もフェニキア聖所とし
 て存続した。一九四九年までに二回と五七年に Mazar, Kaplan
 がテルアビブのすぐ北、ヤルコン河の岸の Tell Qasil を發掘
 した。前一二世紀にペリシテ人が住みついていた。ペリシテ土器に
 はカナンの影響がみられる(料理壺、ランプなど)。前一一〇世
 紀末頃は通商がさかんだっらしい。エジプトの Yehudiyeh
 土器に似たもの、キプロス土器が出ている。ダビデ・ソロモン
 の統一王朝時代になると中庭を囲んで三部屋ある初期王朝時代
 に典型的な上流階級の家が現われる。キプロス土器がかなり多
 い。灰層があつてその上がイスラエル王朝時代になるサマリア
 土器、キプロス土器が何程かあり、イスラエル王国に典型的な
 柱型アシタルテ像が出土した。これらはユダヤ王国でなくイ
 スラエル王国との結びつきを示す。二つのオストラカが發掘前
 地表で発見された「王へ、油を一〇〇〇と一〇〇、ヒヤフ
 ー」「オフィルの金、ベトホロンへ、三〇シケル」とそれぞれ

記されている。前者は王室財政官がフェニキア又はエジプトへ海路発送した油の量のメモとみられる。後者はエフライムの行政中心地レビ人の町ベトホロン（ヨシユア一六・五）かあるいは近頃のカナンの神ホロンの神殿でフェニキアの船乗りが崇めていたのかもしれない。前述の Jaffa からキプロス土器、ヘリシテ土器が出た。一九五九—一六四年 Naveh によって調査発掘された Jaffa と Ashdod の間の Mesad Hashavyahu の砦の門衛室でヘブライ語オストラカが発見された。それより下の相からは専ら多量のギリシア土器が出土した。地元の土器は前七世紀のものであり、ギリシア土器は前六三〇—一六〇〇年の中期 Wild Goat 様式である。恐らく前六三〇—一五五〇年頃ギリシア人が住んでいた。これは二九年間 Ashdod を攻めたエジプトのプサメイクテイクス I の傭兵だったかも知れない。ヘブライ語オストラカはここがヨシヤ王の支配下であったことを示す。オストラカの文字もラキシュ書簡とよく似ているが、それよりやや早い時期を示す。「お治めになる御主人様、僕のことをばをお聴き下さい。僕は刈入れをしております。僕はハツアル・アサムにおりました。僕は刈入れを終りました。僕は休む（又は帰る）前に yma（恐らく単位）だけ運び入れました。僕が刈り終ったので、yma だけ運び入れました。ところがシヨバイの子ハシャヴァフーがやってきて僕の着物を取上げました。僕が yma の刈入れを終ったとき、彼は僕の着物を取上げました。僕の仲間はみんな僕に答えましょう。暑い（日中）私と刈入れをしている仲間は僕に『その通りだ』と答えましょう。僕には

と（が）がありません。僕の着物をお返し下さい。お役人様のお気に入るように致しますからお返し下さい。』ハシャヴァフーという名はレビ人の名なので、ヨシヤ王は申命改革のあとレビ人を行政機関へ移したのかも知れない。この訴えの内容は出エジプト二二・二六—二七、申命二四・一二を想起させる。理想法とみられがちな申命記法は実社会と結びつきをもっていたことになる。また Tell Mor では前一二世紀前半、ヘリシテ人が侵入して町は小規模になる。前一〇世紀ダビデがエジプト勢により破壊され、前八世紀まで棄てられた。ユダヤのウジヤ王がそれを再建したが、前七二二年サルゴンの Ashdod 征服の際恐らく破壊された。Ashdod でもヘリシテ土器が汎山出た。前一〇—一〇世紀のソロモン又は王国分裂後の町はウジヤ王によって破壊された。（歴代下二六・六）、前八世紀町は再建された。出土品は祭儀関係のものが多く、その中で獣形（特に家畜）像は元来灌祭の鉢についていたと思われる。男（神）女（神）像にはキプロス、シリアのそれと似た点がある。この町はプサメティクス I に破壊された。その他 Hadera 附近の墓所、一九五八年 Kaplan が掘った、Tell Abu Zeim、テル・アビブ港近くの墓所、Tell Apher、一九六三年 Aharoni が発掘した Horvat Dorban がある。

南部では前述の Sippor にヘリシテ土器を含む層があり、それに統一王朝時代が続き、前一〇世紀末頃一度全く荒廢に帰した。また Tell Gath では前一一—一世紀のとりで、鉄器時代第 II 期末の「王のもの」印章が押された取手、ヘブライ語が

記された土器、柱型アシユタルテ像などが見出された。Tel' Arad はダビデ、ソロモンとアマレク人の抗争にかかわりをもつたらしく(サムエル上二五章、三〇・二九)、結局アマレク人か他の砂漠部族に破壊されたらしい。Tel' Arad では前一〇世紀後半のソロモンの砦が掘られた。この砦は前七三四年エドム人ペリシテ人の侵入で破壊されたらしい。ユダヤのアハズ王はティグラト・ピルセルⅢに助けを求め、アッシリア王は翌年と翌々年、パレスチナに現われたと考えられる(列王下一六・六、歴代下二八・一七)。イスラエルの砦の中で前九世紀の聖所がみつかった。エルサレム神殿のように正面は東向きで三部屋が東西に並び至聖所の前には三段の階段があり、両側にはポアズ、ヤキンの柱のように二つの祭壇があり、内部には壇とそまわりに三本の石柱があった。この聖所はヒゼキヤによって廃されたようである(列王下一八・四、一三三)。「Arad」と書かれた鉢や多数のオストラカが出土した。完全な書簡が含まれているが多くは傷んでいる。一部はペルシア時代のものであるが、他は鉄器時代第Ⅱ期である。一九六四年 Aharoni が掘ったソドム山の北端近い死海の岸辺の Mesad Gozal には、前一一〇〇世紀の砦があったが火災で焼けた。その後死海の海水に覆われた。西にある Ein Tamur も同様な型の砦なので、ダビデがエドムを占領した際エドムとの境界になった線と考えられている。前述のユダの荒野の David 谷の「プール」の洞窟で前七世紀の土器、公定四シケルの符号のついた鉢がみつかった。Seelim 谷にも鉄器時代の層がある。En-Gedi の鉄器時

代集落はヨシヤ王の時代に始まり、バルサム産地として栄えた。ヘブライ語の印章、種々の鉢、貨幣の役割を果たした銀の棒、若干のエジプト、フェニキア製品などが出土した。この町はユダヤ王朝末期新バビロニアとの抗争が続いている間、エドム人の侵入で破壊されたようである。Ramat Metfred では前一〇〇〇—一八四〇年の土器が見つかった。小単位の集落が無防備で広範囲に散らばっている。砦までは可成距離がある。恐らく前一〇世紀中頃住みついたが、いずれの家も火で焼かれている。前九二〇年頃エジプトのシシャクに破壊されたかあるいは前八五〇年頃ヨラハ王の時代エドム人のアラバ侵入の際かも知れない。その他 Tel Nagia、一九六一—一六三年 Gophna による Beersheba における試掘がある。

(未了、以下次号)

唐木順三著『無常』

戸田義雄

著者は、流麗な文章のスタイルをもってなる国文学者である。これまで好んで、彼がとりあげてきた課題、対象となった文学者、思想家の数々、またその追求の姿勢から、どうも只者でないと思っていた。一種の求道者に類する執念の如きものを私は感じてきた。こうした私の直観に解答を与えてくれたのが『無常』である。

「あとがき」によれば、著者六十年の凝縮がこの一書であるといわれる。この一書をみつめて、それ故に「貧弱な生涯といはざるを得ないが……」と慨嘆し、「まあこんなところか」とも思うて、ささやかな慰めに息づいている。

こんな姿が、たまらなく美しく見える。私はただ訳もなく魅かれてしまいそうになる。貧弱な学生生活がこの一冊に……、それは何と正直な詠嘆だろう。この正直さは、本書の成った研究方法の発見について語る段において光っている。私は学生を集めて輪読会をひらいてみたが、結構、肝腎なところを見逃して読んでおるのに驚いた。そんなことでは読めていない、この本が、と思った。

本書の主題は、無常を一本の筋として、王朝から中世の文芸、思想の歴史を有機的に記述することだ。いわば、日本思想史——無常を中心としてみたる——である。思想の展開を割って行く上の要として、何故に著者はこの無常を選んだのか。それは著者自身の主観だと自ら語る。無常を軸にして、日本人の思索の跡をたどってみるといふ歴史解釈も、自分の歴史観に立っているという。

著者はまず「無常」なる言葉の吟味からはじめる。多くの人が、この語をのめぐって書きすぎる程書いているために、却って、教科書的な概念規定が出来上ってしまった。そこから、「無常」を救い出して、本来の無常に戻してやることを著者は使命としたようだ。

王朝末から中世にかけて、「常ならぬ世」を自身で、具体的に実感した人々、現実の事態の当事者としての「男性」によつて、「無常」という語が、おのづから生み出されてきた、とまづみる。

この無常をいかなる性質の意識、観念とみるかが無常観である。王朝末から中世にかけての過渡期における無常観を解く材料にはこと欠かない。問題の第一は、この期に先立つ時期、すなわち王朝期にみられる無常さは、それに近似する心理的、情緒的な言葉とどう結びつくのか、である。問題の第二は、この過渡期に引き続く時期、すなわち中世における展開、殊にこの観念の成熟過程との関連である。

このような二つの問題が解ければ、無常を筋とした「日本人

の「心理史」は見事に有機的に描けたことになる。著者はこれを企てたのである。

したがって、思想史研究に關係している吾々が、本書によせる大きな関心は、この二つの問題を解決する学問的根拠は何であったか、である。何によって、王朝末から中世にかけての無常意識を、その時代の先と後の時期に關連づけて、有機的な内実關係を跡づけようとするのか、である。

亡くなられた柳田国男先生は、民俗採訪にあたって、あたかも考古学における土器の役目をするものは「言葉」だといわれたが、まこと思想研究においても然り。先ず、言葉の発見から始められる必要がある。王朝期における無常を意味する言葉を著者は「はかなし」に見出した。さて、この「はかなし」は、「王朝末から中世にかけての無常」と、どこが違うのか。

著者は、岩波の古典文学大系本第二十卷所収の『和泉式部日記』の冒頭、「夢よりもはかなき世の中を嘆きわびつつ明かし暮らすほどに」云々につけられた、遠藤嘉基氏の補注をみて、「あつと息をのむ思ひがした。」(同書、十一頁)この時の発見によって道がつけられるようになる。ここが研究上の山場である。

評書
遠藤氏の補注は、「はかなき」という形容詞が、「世のなか」の客観的な属性を示すと共に、「世の中」への、言語主体の情意をも示していることに注意を喚起した。このような、国語の形容詞の性質を解いたのは古くは枝城誠記氏の『国語学原論』中の文法論第三章である。この本は氏が京城帝大在任当時のも

のであるから戦前だが、岩波大系本の方は昭和三十二年である。

このことは、六十年に亘る生涯の業績を凝縮したこの研究書にあって、一番肝腎な研究方法上の転換が、すくなくもこの本の成る八年前以上にはさかのぼらないことを語っている。そして、撓みない精進の、どの時期に光明がさし込むのか、わかったものでもないということをはしなくもまた物語ってくれている。そこに研究者の希望がわくというものが。

著者は、このヒントから、「あわれ」と「はかなし」を並べて考えてみた。夫々の言葉について、彼の言葉でいう「情緒的要素」と「存在的要素」をわけて、何れが時代の使用例について立ち勝っているか、を考えてみたのである。かくして、主観的な情緒的要素の強い無常感。又は無常美感から、客観的屬性としての存在的要素の徹底した自覚としての無常観への移行を捉らえるに至ったのである。

「はかなし」から「無常」に急勾配に傾斜してゆく跡を証しようとした理由はここにある。このようにして、第一の問題には道がついた。次に、無常のもつ存在的要素の自覚過程をみた。

自覚過程の諸相として、兼好、法然、親鸞、一遍、日蓮がとらえられた。このような無常観の系列を叙述することによって第二の問題に道をあけた。しかし、筆者は、道元をば、この無常観の系譜の極点として、単なる一直線上の系譜でない、新しい次元においた。彼の言葉によれば、無常の心理、情緒、詠嘆、認識、すなわち無常感や無常観から解き放って、無常の存在その

もの、リアリティに至り尽した哲学者として道元をとらえたのであった。

著者が一番書きたいと望み、力を入れ、苦勞した部分が、本書の終りの章「無常の形而上学―道元―」であった。私は道元研究家によって、この章がいかに位置づけられるか、その専門的な評価を待ち望んでやまない。それが還歴を迎えられるにあたって、著者六十年の生涯の凝縮としての本書に対する祝辞であらう。

(筑摩書房、昭和三十九年四月刊、定価五百八十円)

執筆者紹介

阿部正雄	奈良学芸大学教授
上田閑照	京都大学助教授
藤田宏達	北海道大学助教授
後藤光一郎	東京大学助手
戸田義雄	国学院大学教授

Original Sin and History

—in the case of Søren Kierkegaard—

Masao ABE

In his book, "The Concept of Dread" Kierkegaard makes a consideration of Adam's Fall introducing the concept of dread. In this connection, pointing out the double character of the position taken by Eve in the Biblical account, I analyze it as follows:

(1) Adam, Eve and subsequent individuals, all are the creations of God.

(2) Among them Adam is the first creation while both Eve and subsequent individuals are the derived from Adam. Thus both of them must be distinguished from Adam.

(3) Eve, while being, like other individuals, derived from Adam, forms the first generation with Adam, thereby establishing "Generation" as such.

To this extent, Eve must be distinguished from every subsequent individual.

(4) What is more important is that without Eve the Fall of Adam himself is understood not to have been able to take place. In other words, Eve indispensably participates in the Fall.

Suggesting the double character of the position taken by Eve as the point of contact between eternity and history, between Sin and Sinfulness, between Adam and mankind and etc., I attempt to clarify an unreversible flow of God's action from eternity to history, etc., I believe, however, that unless the relation between eternity and history, etc. is completely reciprocal, Kierkegaard's so called "essential characteristic of human existence, that man is an individual and as such is at once himself and the whole race" is not thoroughly realized.

Die Einigung der Seele mit

Gott bei Meister Eckhart

Shizuteru UEDA

Die Einigung der Seele mit Gott ist das einzige Thema in den Predigten Meister Eckharts. Er versucht, von seiner eigenen Erfahrung angetrieben, die Einigung der Seele mit Gott denkend zu erfassen und zugleich seine Zuhörer zu derselben Erfahrung einzuladen. Bei den Formulierungen, in welchen er mit Hilfe von Begriffen verschiedener Herkunft seine innere religiöse Grunderfahrung zum Ausdruck bringt und sie begrifflich entwickelt, muß man zunächst zwei verschiedene Typen

unterscheiden, nämlich das 'Geburtsmotiv' und das 'Durchbruchsmotiv'. Der erste Typus lautet wie folgt: "Gott gebiert seinen Sohn in der Seele und dadurch die Seele als seinen Sohn. "Der zweite Typus lautet, "Die Seele bricht durch bis zum Grund Gottes und erfaßt Gott dort, wie er in sich bloß und eins ist." Im ersten Typus spricht Meister Eckhart von der Vereinigung der Seele mit Gott; im zweiten vom Eins-sein des Seelengrundes und des Grundes Gottes. Im ersten Typus handelt es sich um die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und der Seele; im zweiten um eine der Bildhaftigkeit völlig entblößte Einheit. Im ersten Typus kommt es auf die absolute Passivität der Seele an, im zweiten auf ihre radikale Aktivität. Im ersten Typus sagt Meister Eckhart: "Gott gebiert mich als seinen eingeborenen Sohn"; im zweiten: "Ich bin weder Gott noch Kreatur". So kehren bei Meister Eckhart in diesen beiden Typen gewisse Aussagen immer wieder, thematisch in einer gewissen Uniformität, zugleich aber mit immer neuen Begriffen und in immer reicherer Bildsprache. Für meine Untersuchung habe ich mir die Aufgabe gestellt, das Verhältnis der beiden Typen zueinander zu bestimmen und auf diese Weise den Charakter und die innere Struktur der Mystik Meister Eckharts zu ergründen.

Das Problem der Entstehung des *Amida* Buddha (Fortsetzung)

Kotatsu FUJITA

Hier in der letzten Hälfte des Aufsatzes habe ich meine Ansicht von diesem Problem geäußert, das nach den Gebrauchsbeispielen der zwei Originalwörter des *Amida* Buddha: *Amitāyus* und *Amitābha* betrachtet wird. Die Methode der Betrachtung betreffend, erstens habe ich untersucht, wie diese Wörter in *Sukhāvativyūha* (sowie seiner tibetischen Übersetzung und seinen fünf chinesischen Übersetzungen) und in anderen Texten des Mahāyāna gebraucht werden, und zweitens habe ich die Entstehung dieser Wörter in den Texten des Urbuddhismus und des sektiererischen Buddhismus zurückgeführt. Daraus folgt ungefähr:

(1) *Amitāyus* und *Amitābha* wurden erst in *Sukhāvativyūha* deutlich als gleich angesehen und vielleicht sind beide die Namen Buddhas, die eher einzeln gesprochen wurden.

(2) Diese Namen traten beide nicht erst zur Zeit des Mahāyāna plötzlich in Erscheinung, sondern ihnen verwandte Namen und Vorstellungen kann man vielleicht

in der Buddhaanschauung im Urbuddhismus oder sektiererischen Buddhismus (Gruppe der *Mahāsāṅghika*) zurückverfolgen.

(3) Der Gedanken des *Amida* Buddha also bildete sich nie durch die Einmischung der Gedanken von außen, sondern er ist innen in Indien entstanden und dazu kann man vielleicht mitten in der Buddhologie selbst (nicht in buddhistischer, noch weniger in vedischer Mythologie) seine Entstehung verfolgen.